

مصارع المصارع

تأليف

نصير الدين الطوسي

(٥٩٧هـ - ٦٧٢هـ)

حققه وقَدَّم له

الدكتور فيصل بدير عون

أستاذ الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة عين شمس

دار الثقافة للنشر والطبع

ت : ٥٩٠٤٦٩٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير عام بقلم المحقق	٩
من هو الطوسي	٩
أهم أعماله	١٣
مصارع المصارع وابن سينا	١٥
مصارع المصارع	٢٠
النسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيق الكتاب	٢٢
منهجنا في التحقيق	٤١

النص

المقدمة	٤٨
المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود	٥٢
المسألة الثالثة : في إثبات واجب الوجود	٨٩
المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود	١١٨
المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود وتعلقه	
بالكلى والجزئى	١٥٨
المسألة الخامسة : في حدوث العالم	١٩٢
المسألة السادسة : في حصر المبادئ	٢٢٧
المسألة السابعة : بعض المسائل المشككة والشكوك المعضلة	٢٢٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير عام

يُعد الطوسي من المفكرين الاسلاميين البارزين عبر تاريخ الفكر الاسلامي ، كله ، ولا أقول الفلسفة الاسلامية فحسب. ذلك أن الطوسي كان من الفلاسفة الموسوعيين الذين خاضوا كل مجالات المعرفة ، وكان له في كل مجال موقف وعمل ، إن لم تكن اعمال كثيرة. ونحن نعلم ، بطبيعة الحال ، أن كل الفلاسفة آنذاك سواء في عصر الطوسي ، وما قبله ، حتى فجر الفلسفة اليونانية، كانوا يبحثون في كل صفحات الكون الكبير: الله (الإله) ، العالم ثم الانسان ويبحثهم لم يكن قاصرا على الجانب النظري بل كان يمتد أيضا إلى الجانب العلمي العملي . فالفلسفة كما كانوا يفهمونها ليست علما فقط ، وإن كان هذا واردا ، ولكنها أيضا فن ، إنها علم وعمل بحسب هذا العلم.

وفيلسوفنا الذي نتحدث عنه اليوم ، ونقدم كتابه إلى المكتبة العربية ، يكاد يكون طرازا فريدا ، مع أن الرجل لم يثل حظه إلى الآن من الدراسة والبحث. ولقد اشتهر الطوسي في حياته بحسبانه عالما من علماء الأرصاد البارزين وسياسيا محكما حيث شغل منصب الوزارة لفترة من الزمن. لكن شهرة الطوسي بعد مماته لم يكن سببها كونه عالما من علماء الفلك والأرصاد ، بل من جهة كونه دارسا للفلسفة وشارحا من الشراح الكبار لأعمال ابن سينا . أي أن الرجل اشتهر في حياته بحسبانه عالما وفي مماته باعتباره فيلسوفا .

ونظراً لأهميته الفكرية فقد شغل إهتمام المؤرخين فلا نكاد نجد كتابا أرخ لحركة الفكر الاسلامي إلا وخصص قدرا لا بأس به عن حياة الرجل وأعماله.

لقد كتب عنه القدماء والمحدثون على حد سواء. فمن القدماء نجد ابن شاکر
الکتبی فی کتابه "فوات الوفیات" وابن العبری فی کتابه " تاریخ مختصر الدول "
وابن العماد فی کتابه " شذرات الذهب " وابن الفوطی فی " الحوادث الجامعة "
وابن الجوزی فی " إغاثة اللفهان " ، وابن کثیر فی " البداية والنهاية " الخ. أما
عن المحدثین فنجد بروکلمان فی کتابه الهام " تاریخ الأدب العربی " وتحدث عنه
الأستاذ والصديق المرحوم فؤاد السید فی " فهرس المخطوطات العربية بدار
الکتب المصرية " . كذلك نجد معلومات عنه فی " الفهرس التمهیدی لمعهد
المخطوطات العربية " وفی دوائر المعارف الحديثه نجد الأعلام للزکلی (ج۷)
وكذلك دائرة المعارف للبستاني (المجلد ۱۱ طهران) . كذلك كتب عنه محمد
فريد وجدي فی دائرة معارف القرن العشرين (المجلد ۵ ط ۳ دار المعرفه بيروت) .
كذلك توجد ترجمة مختصرة لحياته وأعماله فی دائرة المعارف الاسلامیة
(المجلد ۱۵).

وعلى ضوء هذه المعلومات التي وصلت الينا عن سيرة حياة الطوسي وعن
أهم أعماله نستطيع أن نقول إن الاسم الكامل للطوسي هو " نصير الدين محمد
بن محمد ابن الحسن الطوسي " (وأحيانا يذكر فيقال إنه : " علي نصير الدين
الطوسي " ويقال أيضا إنه : " نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن " أو "
نصير الدين أبو عبد الله الطوسي " . ولد فيلسوفنا بطوس عام ۵۹۷ هـ الموافق
۱۲۰۰ م . وتوفي ببغداد فی الثامن عشر من ذی الحجة سنة ۶۷۲ هـ الموافق
۲۶ يونيو سنة ۱۲۷۴م (راجع دائرة المعارف الاسلامیة المجلد ۱۵ بدون
تاریخ ، وكذلك دائرة المعارف للبستاني المجلد ۱۱ - بدون تاریخ أيضا، طبعه
طهران ، وراجع أيضا . الصفدي: الوافي بالوفيات ج ۱ ط ۲ ، ص ۱۸۳ -
الناشر فرائز شتاينر ، فيسبادن) .

ولد نصير الطوسي إذن بطوس حيث انتقل منها إلى " نيسابور " وهناك
تتلمذ على يد : معين الدين سالم بن بدران المصري المعتزلي ، وفريد الدين
الداماد وكمال الدين بن يونس الموصلی. وقد درس فی هذه الفترة الحكمة

والفقه والرياضيات والمنطق. ثم عاد بعد ذلك إلى طوس مرة أخرى بسبب اجتياح المغول " نيسابور" وقضائهم على من فيها. (راجع فوات الوفيات ج-٢ ص٣١ - نشرة محمد محى الدين عبد الحميد - النهضة المصرية - القاهرة سنة١٩٥١م).

ولقد ارتبط الطوسى بالمذهب الشيعى منذ ذلك الوقت الذى وجه له فيه الوزير ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور الدعوة إلى " قوهستان" . ومع أنه تظاهر فى فترة من فترات حياته بِبُعْده عن هذا الاتجاه ، إلا أن ذلك كان فى رأينا مرحلة "تكتيكية" إن جاز التعبير ولم يكن موقفا حقيقيا منه. لقد اضطر الطوسى إلى وضع يده فى يد "هولاكو" وذلك بعد سقوط قلعة "الموت" فى يد المغول ، حيث خشى الطوسى على حياته فكان أن لجأ إلى المغول.

ومن يتابع الخط الفكرى للطوسى يجد أنه أحد تلاميذ ابن سينا المخلصين مع البعد الزمنى بين الرجلين (كما سنرى). ذلك أن اساتذة الطوسى تتلمذوا سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كتب ابن سينا. فقد أخذ استاذ الطوسى: ابو حامد بن أبى بكر ابراهيم النيسابورى (المتوفى عام ٦٢٧هـ والمشهور بالشيخ العطار) أخذ علمه عن صدر الدين السرقسى الذى تتلمذ على أفضل الدين الغيلانى تلميذ بهمنيار الذى اخذ علمه عن عباس اللوكرى ، الذى كان ممن أخذ الإشراقية عن الشيخ الرئيس ابى على بن سينا . (راجع د. عبد الامير الاعسم فى كتابه: نصير الدين الطوسى ص ٧٥ - ٧٦ منشورات عويدات ، بيروت ط١ سنة١٩٧٥م).

بدأ نصير الدين الطوسى حياته العلمية ، كما تقول دائرة المعارف الاسلامية ، فلكيا للوالى الإسماعيلى: " نصير الدين عبد الرحمن بن أبى منصور "فى" "سرتخت" وانفضح سعى نصير الدين فى الانتقال إلى بلاط الخليفة فوضع تحت الرقابة فى "سرتخت" ثم فى " الموت" مع السماح له بالبقاء فى منصبه والمضى فى أبحاثه لا يعوقه عائق.

وفى سنة ٦٥٤هـ نجح فى أن يوقع ركن الدين خورشاه رأس الحشاشين فى يد "هولاكو" ثم سحب هولاكو فى غزو بغداد وأقام بأمره مرصداً فى مراغه كما نعلم . ثم أصبح وزيراً وناظراً للأوقاف . وظل يشغل منصبه هذا فى عهد "أباقا" بلا انقطاع حتى المات (راجع دائرة المعارف الاسلاميّة ص ٣٨٧) .

ولقد كانت علاقه الطوسى بهولاكو قوية للغاية حيث كان هذا الأخير يستشير قليسوفنا ويجرى على رأيه وصرفه فى الأموال . وكان يثق بعلمه وبراعته فى التنجيم ومعرفة ما سيكون وما يؤول إلى درب الخطوب وصراف أخطارها . فاستولى الطوسى على عقل هولاكو بحيث كان لا يركب ولا يسافر الا وقت ما يأمره به (راجع فوات الوفيات: ابن شاکر الکتبى ج٢ ص ٣١٠ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - النهضة العربيه سنة ١٩٥١م وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص ٣٥٩) .

وبسبب هذه الصلة القوية نجح الطوسى ، كما أشرنا فى أن يبنى بمدينة مراغة قبةً ومرصداً عظيماً ، واتخذ فى ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرصاد وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائته ألف مجلد ، وجمع من حوله المنجمين والفلاسفة والفضلاء وأغدق عليهم الاموال . (راجع الصفدى: الوافى بالوفيات ص ١٧٩ وكذلك وفاة الوفيات ج٢ ص ٣١١ وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص ٣٥٩ والأعلام للزركلى ج٧ ص ٢٥٧) .

أيضاً بسبب هذه الصلة القوية بالسلطة الحاكمة نجح الطوسى فى أن يحمى جمعاً غفيراً من الشيعة أثناء الدمار الذى لحق بالبلاد على يد المغول " فلقد تمكن (الطوسى) بشفاعته من أن يعامل الشيعة بشيء من الرحمة فى أتون الدمار الذى أنزله المغول بالبلاد الاسلاميه وأن تبقى مزاراتهم المقدسة فى جنوبى أرض الجزيرة بمنجاة من الهلاك ، » دائرة المعارف

الاسلامية جـ ٢٥ ص ٣٧٩ « وإلى هذا المعنى أيضا أشار الصفدى بقوله: "كان للمسلمين به (الطوسى) نفع خصوصا الشيعة والعلويين والحكماء وغيرهم ، وكان يبرهم ويقضى اشغالهم ويحمى أوقافهم...» (راجع الوافى بالوفيات ج١ ص ١٨٢) .

ولقد أجمع كل من أرخ للطوسى على أنه كان على جانب كبير من الذكاء والدهاء ، وكان أيضا على درجة عالية من الطيبة والأخلاق . لقد كان حسن المظهر والمخبر ، وكان فاضلا يجل الكبير والصغير على حد سواء ، فقد قال عنه ابن المطهر الحلى "كان أشرف من شاهدناه وفى الأخلاق: (راجع د . عبد الامير الاعسم ص ٨٠) . لقد كان الرجل متواضعا إلى أقصى حد وكان جوادا ، حسن العشرة غزير العلم والفضل ، يحسن استقبال الجميع . ولعل ذلك كان من جملة الاسباب التى جعلت منه أستاذا ومعلما ناجحا حيث خلف من بعده تلاميذ كان لهم شأن كبير فى زمانهم . من هؤلاء التلاميذ ، على سبيل المثال ، نجد: " ميثم البحرانى " (استاذ صدر الدين الشيرازى) وابن المطهر الحلى ، (رغم ما يذكر من أن الطوسى تتلمذ على يديه!!) كذلك نجد من تلاميذ الطوسى "عبد الكريم بن أحمد بن طاووس " و" قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازى " و" نجم الدين على بن عمر ، و" شهاب الدين ابى بكر الكازرونى " (راجع د . عبد الامير الاعسم ص ٧٩) . أما عن أبنائه من صلبه فقد ذكر ابن شاكركتبنى أنه خلف من الأولاد: صدر الدين على ، والأصيل حسن والفخر أحمد . وولى صدر الدين بعد أبيه غالب مناصبه . راجع فوات الوفيات ج٢ ص ٣١٢) .

من أهم اعماله:

المفكرون الكبار لابد وأن يكون لهم وجود حى وتابض وفعال سواء فى حياتهم أو بعد مماتهم . والطوسى من هذا الطراز الكبير الذى ترك بصمات واضحة على من بعده ، فضلا عن أنه خلّف لنا تراثا هائلا ما زال القدر الأكبر

منه : إما مفقوداً أو مخطوطاً حتى يومنا هذا . فقلد كان الرجل عالماً وفيلسوفاً وشاعراً ومترجماً ، وله فى كل فرع من فروع المعرفة هذه كتب ورسائل .

ونحن لن نستطيع فى هذا المجال أن نحصر كل أعماله وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها فحسب . ولا شك أن كتب الطوسى العلمية لم تعد لها أهمية تذكر ، هكذا الحال فى تاريخ العلم ، بعكس الفلسفة لأن تاريخ الفلسفة ، كما نعلم ، فلسفة . فلا يستطيع أى دارس للفلسفة أن يبدأ من حيث انتهى المعاصرون ، بل لابد لهذا الدارس أن يبدأ الطريق من أوله ، يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة ماراً بالفلسفة اليونانية . الخ . ولقد اختلف المؤرخون فى حصر أعمال الطوسى . فقد ذكر بروكلمان . أنه كتب ما يربو على ٥٦ ست وخمسين مؤلفاً ، بينما يقول " محسن الامين فى كتابه " اعيان الشيعة (ص ٤٦ ط بيروت سنة ١٩٥٩) أن الطوسى كتب ما يقرب من ٨٥ خمس وثمانين عملاً بين كتاب ورسالة وردّ على بعض الاستفسارات . ولقد حصر الدكتور "عبد الامير الاعسم" أعمال الطوسى فذكر له ما يربو على ١٦٠ مائه وستين عملاً (راجع كتابه عن الطوسى من ص ٩٩ - ص ١٢٥) . وفيما يتعلق بمجالنا نحن نجد أن الطوسى كتب عدة كتب هامة : ففى مجال " علم الكلام " نجد أن للطوسى عدة كتب هامة منها : " الغيبيات " و " تلخيص المحصل " و " تجريد الاعتقاد " و " قواعد العقائد " حيث شرح من خلال هذا الاخير نظرية الشيعة الاثنى عشرية فى الإمامة شرحاً وافياً ، وله أيضاً " تجريد الكلام " (وهناك من يقول عنه تحرير الكلام) و " التذكرة " و " الجبر والاختيار " ثم " رسالة فى الامامة " .

أما فى مجال الفلسفة فقد كتب : " شرح الإشارات والتنبيهات " و " حل مشكلات الإشارات " حيث رد فيه على شرح الفخر الرازى لعين كتاب ابن سينا (الإشارات) . كذلك نجد له " اثبات العقل الفعال " و " تجريد المنطق " و " تهافت الفلاسفة " و " بقاء النفس بعد فناء الجسد " و " رسالة فى إثبات الجوهر المفارق " ثم " مصارعة المصارع " .

وفى مجال الأخلاق نجد له عدة كتب ورسائل منها " الأخلاق " و " أخلاق

ناصرى " الذى أهده إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور
الاسماعيلى صاحب " قوهستان " وأحد وزراء علاء الدين الراعى الاسماعيلى
وقد أفاد الطوسى فى تأليفه لهذا الكتاب من " مسكويه " إلى حد كبير. كذلك
كتب الطوسى فى هذا الصدد " آداب المتعلمين " .

وفى مجال التصوف نجد له كتاباً هاماً هو " أوصاف الأشراف " .

وفى مجال العلم بالمعنى التقنى لهذا اللفظ نجد له أعمالاً هامة منها
" تحرير كتاب المناظر " (وقد أفاد فى تأليفه له من كتاب " البصريات
لاقليدس) ، وله أيضاً " رسالة فى انعكاسات الشعاعات وانعطافها " و
اختبارات النجوم " و " التعليق على قانون ابن سينا " .

وفضلاً عن ذلك كله فقد قام " الطوسى ؛ بتصحيح مجموعة من أعمال
المترجمين فقد صحح ترجمات كل من " ثابت بن قرّة " وقسطا بن لوقا " و
اسحق بن حنين " لكتب الاغريق فى الرياضيات والفلك (راجع دائرة المعارف
الاسلامية ص ٢٧٩) .

مصارعة المصارع وابن سينا:

ترتبط شهرة نصير الدين الطوسى الآن بصلته الوثيقة بابن سينا ،
صحيح أنه كان فى حياته باحثاً علمياً وفلكياً ورياضياً لامعاً ، لكن ذلك الآن
أضحى فى ذمة التاريخ وحده. أما آثاره الفلسفية فما زالت حية حتى يومنا
هذا . ومن يتتبع حياة الطوسى وأراءه - الفلسفية يجد أنه هذا حنو ابن سينا
فى معظم ما ذهب اليه وأنه قد عدّه النموذج " الكامل " للفيلسوف إن جاز
التعبير .

نحن نعلم أن الفلسفة تعاند التصوف وأن التصوف بدوره يعاند الفلسفة
(التى تعنى البرهان العقلى) ونعلم أيضاً أن ابن سينا كان فيلسوفاً ومع ذلك لم
يهاجم التصوف ولم ينكر على الصوفية مواجيدهم وأحوالهم . فلقد ذكر فى
الإشارات والتنبيهات قوله: إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة

غير معتادة فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة... اذا بلغك أن عارفاً أطلق بقوته فعلاً إن تحريكاً أوحركه يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً فى اعتبار مذاهب الطبيعة. واذا بلغك أن عارفاً حَدَّثَ عن غيب فأصابه متقدماً ببشرى أو نذير فصدّق ولا يتعسرن عليك الايمان به فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة (الاشارات ط ٢ ص ١١١ - ١١٩ دار المعارف بالقاهرة). أى أن ابن سينا لم ينكر معاينة بعض الصوفية لبعض الأمور الغيبية... وهنا نجد أن الطوسى يقف على نفس شاطئ التصوف الذى وقف عليه ابن سينا .

فقد كتب النصير كتابه " أوصاف الأشراف " لكى يحدد موقفه ويعبر من خلاله عن التجارب الروحية لدى نفر من الصوفية. وهذا الكتاب لا نستطيع أن نقول إنه صدر عن تجربة روحية حية خاضها الطوسى. فالرجل ، كما اجمع المؤرخون ، شأنه شأن ابن سينا ، لم يكتب بنار العشق الالهى ، لم يكن زاهداً بالمعنى الصوفى ، ولم يعزل نفسه عن الناس أوبعزلهم وباختصار فإنه لم يسر على درب الصوفية. ومع ذلك كله نجده يبرر مواقف غلاة الصوفية القائلين بال طول والاتحاد... الخ فقد اشار إلى " الحلاج " وإلى أبى يزيد البسطامى... وعلق على مقالتيهما " أنا الحق " " وسبحانى ما أعظم شأنى " بأن أياً منهما لم يدع دعوى إلهية بل دعوى نفى انيته ليثبت إنية غيره وهو المطلق. ولذلك نجد أن الدكتور كامل الشيبى فى كتابه : " الفكر الشيعى " يتحدث عن هذا الرأى من قبل الطوسى قائلاً "إن الطوسى باعتبار اعتذاره عن الحلاج أول مفكر شيعى يذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج... (راجع د. عبد الامير الاعسم ص ١٧١ وكذلك دائرة المعارف الاسلامية ص ١٥ ص ٣٧٩).

ولا شك أن موقف الطوسى هذا من التصوف يعد امتداداً لآراء ابن سينا فى التصوف والصوفية التى قررها فى آخر اعماله " الاشارات والتنبهات ".

أضف إلى ذلك أن آراء الطوسى الفلسفية لا تختلف البتة عن آراء ابن سينا ، بل إن اهمية الطوسى الفلسفية تكمن فى أنه حاول أن يحيى

الفلسفة التي كادت تحتضر على يد الغزالي . ونحن نعلم أن الغزالي قد هاجم الفلسفة في شخص ابن سينا، وامتد نفوذ الغزالي إلى الشهرستاني الذي يعد امتداداً للاتجاه الأشعري ذلك الاتجاه الذي وجد بين كل من الغزالي والشهرستاني من هذه الجهة . ومن هنا نهض الطوسي لكي يرد على الغزالي ممثلاً في الشهرستاني ومدافعاً في عين الوقت عن أستاذه ابن سينا يقول الطوسي في هذا الصدد وفي حديثه عن رده على الشهرستاني يقول " وأنا (الطوسي) أورد ما أورده (الشهرستاني) وأقول فيه (أى فى الرد على أقوال الشهرستاني) على منوال ما قال ابن سينا واتباعه " (راجع المخطوط ص ٢١٨) .

وفي هذا الصدد أيضاً نجد أن الطوسي قد هاجم فخر الدين الرازي (الأشعري) حيث أن الرازي قد شرح الاشارات والتنبيهات، كما نعلم ، لكن شرحه لم يرق للطوسي فكان أن قام أولاً بعمل شرح خاص به على الاشارات والتنبيهات ثم اعقب ذلك بكتاب آخر هو " حل مشكلات الاشارات " رد فيه على شرح الرازي لكتاب ابن سينا سالف الذكر ، ويبيّن تهافت آراء الفخر حيث قال عن شرحه للإشارات (أى شرح الرازي) " هذا به جرح وما هو شرح " (الصفدي: الواقي بالوافيات ص ١٨١) .

كذلك نجد أنه مما يؤكد متابعة الطوسي لابن سينا متابعة كاملة أن ابن القيم الجوزية في كتابه " إغاثة اللهفان " ج٢ ص ٢٦٥ - مصر سنة ١٩٣٩) قد وجد بين موقف ابن سينا وبين موقف الطوسي ، حيث صب عليهم معا هجومه إذ اعتبرهما شخصاً واحداً أو على حد تعبيره هو " أن الطوسي بمنزلة ابن سينا فكان ابن القيم الجوزية أدرك بما لا يدع مجالاً للشك أن فلسفة الطوسي هي بعينها فلسفة ابن سينا . أو بعبارة أخرى أدرك أن الطوسي ليس إلا تلميذا لابن سينا وأستاذا من بعده لمدرسه وأنه تابع من أتباع التيار السينوي . وإلى هذا الرأي أيضاً ذهب " روزنتال " (كما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم) في كتابه " الفكر السياسي: " إن الطوسي الفليسوف والمتكلم الشيعي الهام كان

الممثل الألعى لعقيدة الشيعة الإمامية والشارح والناقد المتمكن لابن سينا " (عبد الأمير الأعسم ص ١٧٩ - ١٨٠) .

كذلك نجد أنه ممأ يُوحد بين الطوسى وبين ابن سينا انهما معاً ينتميان إلى الاتجاه الشيعى (راجع الجيلانى (على بن فضل الله) فى كتابه : توفيق التطبيق فى اثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية ، (حققه د . محمد مصطفى حلمى ط ١ سنة ١٩٥٤ القاهرة) . وكذلك د . محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٩٨ وما بعد ها - دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م) . ذلك أن كلاً من ابن سينا والطوسى نشأ فى نفس البيئة والتراث الذى نشأ فيه الآخر . هذا إلى جانب أن كلا منهما نشأ من أسرة فقيرة . وهذا يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن كل واحد منهما ثقّف نفسه بنفسه . كذلك نجد أن كليهما سعى إلى إن يكون على صلة طيبة بالسلطة الحاكمة الأمر الذى مكّن كلاً منهما من أن يشغل منصب الوزارة . فلقد كان ابن سينا على صلة طيبة وقوية بالسلطان نوح بن منصور ومجد الدولة ثم شمس الدولة ، الذى كان ابن سينا قد عالجه مرتين من " القولنج" وفى مقابل ذلك نجد أن الطوسى كان على صلة وطيدة بهولاكو كما أشرنا . . .

ونحن نعلم كذلك أن مشكلة الصلة بين العقل وبين النقل كانت من المشاكل الكبرى والرئيسية التى تصدى لها فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم الشيخ الرئيس . وعين هذه المشكلة فرضت نفسها على الطوسى وشغل بها حيث أدلى برأيه فيها من خلال بعض اعماله والتى من أهمها كتابى: قواعد العقائد " و " تجريد العقائد " حيث حاول من خلال كتبه الكلامية هذه أن يقدّم موضوعات علم الكلام من منظور عقلانى فلسفى ، أى حاول أن يوحد بين منطق العقل وبين منطق النقل . ولا شك أن محاولته هذه ارتبطت أيضا ، كل الارتباط ، بالبراهين الفلسفية التى أشار إليها ابن سينا فى غير موضع من كتبه ، أما أقوال الطوسى فى المنطق والفلسفة فقد تفرقت فى كتاباته العقائديه التى تعد مقدمة تقليدية لكلامه عن العقائد التى استُقيت فى جوهرها من روايات الشيعة

وهى تنتمى إلى مدرسة ابن سينا" (دائرة المعارف الاسلامية - المجلد ١٥
ص ٣٧٩)

وفضلا عما سبق من أوجه الشبه بين الرجلين نستطيع أن نضيف أيضا
نقطة أخرى وهى أن الطوسى يقترب من ابن سينا من جهة شمولية المعرفة
وسعيه إلى الخوض فى كل مجال من مجالاتها . فابن سينا كان شاعرا وكذلك
كان الطوسى ، وابن سينا كان طبيبا وكذلك كان الطوسى . ولقد آمن ابن سينا
بالغيب وكذلك آمن الطوسى . وابن سينا مال إلى الجبر وكذلك مال الطوسى . .
وباختصار فإن كل المجالات التى طرقها ابن سينا وال طول التى قدمها تكاد
تكون هى نفس المجالات التى طرقها الطوسى وقَدَّمْ لنا نفس الطول التى مال
اليها من قبل ابن سينا ودافع عنها .

على ضوء ذلك كله يمكننا أن نفهم لماذا كُرس الطوسى كل جهده للدفاع
عن استاذة ابن سينا . إنه فى الحقيقة كان يدافع عن نفسه بطريقة غير مباشرة
لذلك تصدى لكل من هاجم ابن سينا وردَّ عليه . فلقد هاجم فخر الدين الرازى
ابن سينا فكان أن ردَّ عليه الطوسى وقَدَّد أقواله فى كتابيه: شرح الإشارات
وتلخيص المحصل . وهاجم الشهرستانى ابن سينا فكان أن كتب الطوسى
كتابه هذا " مصارعة المصارع" الذى نقدمه اليوم إلى المكتبة العربية .

ونسبة الكتاب إلى الطوسى ليست موضع شك فهناك إجماع من المؤرخين
على أن مصارعة المصارع " من عمل الطوسى لكن الخلاف كان يتعلق بـ: هل
مصارعة المصارع يختلف عن كتاب آخر ذكره المؤرخون للطوسى وهو " تهافت
الفلاسفة الذى أشار إليه المرحم فؤاد سيد أم لا ؟ (راجع فؤاد سيد: فهرس
المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ص ٢٣٥ وكذلك محمد فريد وجدى:
دائرة المعارف القرن العشرين ، المجلد الخامس ط ٣ سنة ١٩٧١م) . واغلب
الظن أنه لا يوجد للطوسى كتاب مستقل إسمه " تهافت الفلاسفة ولذلك نحن
نعتمد أن " تهافت الفلاسفة " هو المعنى المقابل لـ " مصارعة المصارع " لأن

كلمة " مصارعة " تعنى ، من جملة ما تعنى بيان تهاقت الخصم (راجع ايضا :
قنواتى :مؤلفات ابن سينا ص ٢٢ والإعلام للزركلى ج ٧ ص ٥٨) .

مصارعة المصارع:

من يطالع كتب الفلاسفة الإسلاميين يجد أن العادة قد جرت لديهم على تقسيم المباحث الفلسفية الكبرى إلى ثلاثة: المنطق والطبيعات والالهيات . وذلك جريا على تصنيف الفلاسفة اليونانيين لهذه المباحث طبقا لموضوعها من حيث كونه ماديا أو غير مادي أو لارتباطه بالمادة .

وكتابتنا الذى نقدمه اليوم يتناول مبحث الالهوية بصفة خاصة . لأن الالهوية هى العمود الفقري الذى نشأت بين أحضانه الفلسفة الاسلامية بمعناها الشامل : الفلسفة ، التصوف ثم علم الكلام . ويعد كتاب " مصارعة المصارع " من الكتب الهامة فى المجادلات الفلسفية والمحاكمات العقلية . فقد تصدى مؤلفه للرد على أبى الفتح الشهرستانى لمصارعته والسعى إلى صرعه على صخرة العقل لأن الشهرستانى ، كما يقول الطوسى تجرأ على الفلسفة ، وعلى رأسهم ابن سينا عندما ألف كتابه " مصارعة الفلاسفة " للرد عليهم فى بضع مسائل .

وتأتى طرافة هذا الكتاب الذى بين أيدينا من جهة أنه يعرض رأيين متضارين إن لم يكونا متناقضين بشأن مبحث الالهوية : أحدهما يمثل علم الكلام والآخر يمثل الفلسفة . ومن هنا نستطيع أن ندرك من خلال هذا الكتاب السمات العامة التى تميز بين عقل المتكلم وبين عقل الفيلسوف . كذلك نستطيع أن ندرك من خلاله طبيعة الحجج والبراهين التى يسوقها علماء الكلام وتلك التى يراها الفلاسفة . ونحن نعلم أن الشهرستانى ، إلى جانب انه مؤرخ عقائد جيد ، فإنه يميل إلى الإتجاه الاشعرى ، بينما نجد أن الطوسى فى كتابنا هذا يمثل الاتجاه الفلسفى وبوجه خاص الموقف السينوى .

والكتاب ليس هو الأول من نوعه فى هذا المجال فقد كتب فى هذا الصدد

من قبل: الغزالي (تهافت الفلاسفة وقيله المقاصد) وابن رشد (تهافت التهافت). ولقد حاول الطوسي أن يسير على نمط ابن رشد في كتابه تهافت التهافت والغزالي في مقاصده ، حيث كان الطوسي يورد رأى الخصم كما هو ثم يبدأ في دحضه وتفنيده . وسوف يلاحظ القارئ من خلال هذا الكتاب أن منطق الشهرستاني يختلف عن منطق " الطوسي " . فطبيعة المقدمات التي يستند إليها الشهرستاني تختلف عن تلك التي يستند إليها الطوسي . فبينما نجد أن معظم مقدمات الطوسي عقلية ، نجد في مقابل ذلك أن أغلب مقدمات الشهرستاني نقلية . ويرتبط بذلك كل الارتباط أن مصطلحات الشهرستاني يغلب عليها الطابع الدينى الكلامى بينما نجد أن مصطلحات الطوسي كلها لها دلالات فلسفية .

ومن هنا نجد أن الطوسي كثيرا ما كان يشير إلى أن الشهرستاني ضعيف في تحصيله للفلسفة والوقوف على منطق الفلاسفة . وقد تجلّى ذلك ، كما يقول الطوسي ، في فهم الشهرستاني السيء لعبارات الفلاسفة . بمعنى أن اللغة العربية غنية بمفرداتها وغنية بصورها البلاغية ، فهي مكتظة بالتشبيه والاستعارة والكناية والجناس والتواطؤ والتشكيك... الخ . وهذا يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن اللفظ الواحد قد يتضمن أكثر من معنى . وهنا يشير الطوسي إلى أن الشهرستاني كثيرا ما كان يأخذ عبارات الفلاسفة بمعنى بعيد كل البعد عن مقاصدهم ، وذلك لا لشيء ، كما يقول ، إلا لعجزه عن تحصيل آرائهم في مظانها الرئيسية وعدم قدرته على استيعاب منطقهم .

يقول الطوسي في هذا الصدد: " إن عيب الشهرستاني هو أنه بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا إياها فى غير موضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات " (مصارعة المصارع ص ٢٨ من المخطوط). وفى موضع آخر يقول " إن الشهر ستانى يجهل المنطق ولم يقرأ نص الفلاسفة فى هذا الصدد (المرجع السابق ص ٥٨) وكان يقصد عدم تحديد الشهرستاني للفظ مثل " الكلى " ، لأن معناه عند المناطقة يختلف عنه عند

النحويين مثلاً. هذا إلى جانب أن الكلى قد يستخدم بمعنى الجزئى وهذا ما لم يدركه الشهرستاني. ثم يستعرض الطوسى بعض المصطلحات المنطقية كالجنس والفصل والحد والرسم... الخ ثم ينتهى إلى أن معرفة الشهرستاني بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقة ويضيف " أن عدم وقوفه على المعانى العينية الدقيقة لهذه المصطلحات هو الذى حال بينه وبين فهم ابن سينا من جهة ، وأن ذلك أوقعه فى التناقض من جهة أخرى " (راجع المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩) . لذلك فقد عاب الطوسى على الشهرستاني أنه كثيراً ما كان يتجاوز قوانين الفكر الرئيسية فى رده على ابن سينا وكثيراً ما كان " يغالط " خصمه سواء عن قصد وعن غير قصد (عن جهل) .

ومما يرتبط بما سبق أن منطق الشهرستاني، والمتكلمين بوجه عام ، يسعى إلى جعل العقل فى خدمة الدين ومحاولة تسخير العقل للدفاع عن الدين ؛ ومن هنا جاء المتكلمون بكل الأدلة العقلية التى ترفع من شأن العقيدة لدى المسلم وتؤكد صدقها ، لأن المتكلمين ، كما نعلم، مؤمنون ينشدون التعقل . وفى مقابل ذلك نجد أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا ، يعتقدون بمنطق العقل إلى درجة كبيرة ويغترون به ويزهون بحججه . ولذلك فإنهم يسعون إلى دخول دار الايمان من خلال العقل ولا مانع من تأويل الدين وتفسير نصوصه على ضوء العقل فحسب . لأن الفلسفة تسعى إلى كشف الحقيقة كما هى ، من خلال العقل بغض النظر عن إتفاق ذلك مع الدين أو عدم اتفاقه . على أن ذلك كله لا ينفى الحقيقة القائمة والقائلة بأن المتكلمين قد أفادوا كثيراً من الفلاسفة فى الدفاع عن عقيدتهم . بل إن دراسة الفلسفة أصبحت السمة التى تغطى معظم المدارس الكلامية ، حيث انعكست دراسة المتكلمين للفلسفة على طريقة عرضهم آراء خصومهم من جهة وطريقة تفنيدها ودحضها من جهة أخرى . ولقد كانت الفلسفة العدو اللدود لعلماء الكلام وما كان يمكن للمتكلمين أن يردوا على الفلاسفة إلا بعد أن يدرسوا منطقهم وآراءهم وأن يمحسوا أدلتهم التى يستندون إليها فى عرض بضاعتهم الفكرية . ونحن نعلم أن سمعة الفلسفة

كانت كريمة في فجر الاسلام لأنها ارتبطت بالزندقة والكفر من جهة أن كل الفلاسفة اليونانيين يقولون بسرمدية العالم ويفقدان العناية الالهية... فضلاً عن قول بعضهم بفناء النفس مع فناء البدن. وبإيجاز فإن آراء الفلاسفة كانت بعيدة كل البعد عن الدين ومن ثم تعارضت الحلول التي قدمها الفلاسفة مع الحل الذي جاء به الدين الاسلامي لعين المشاكل التي خاضها الفلاسفة. ومن هنا باتت دراسة الفلسفة أمراً هاماً للرد على الفلاسفة. لم لا يتدّ قال الرسول الكريم " من تعلم لغة قوم أمن مكرهم (شرهم) " .

أما عن موضوعات هذا الكتاب فإنها مرتبطة بطبيعة الحال بما أثاره الشهرستاني في كتابه " مصارعة الفلاسفة " وقد حدد لنا الطوسي هذه الموضوعات في بداية الكتاب بقوله :

« هذه المصارعة في سبع مسائل من الالهيّات من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيّات والالهيّات » (مصارعة المصارع صفحة ٧ من المخطوط) . وهذه المسائل السبع هي :

١ - في حصر أقسام الوجود

٢ - في وجوب واجب الوجود

٣ - في توحيد واجب الوجود

٤ - في علم واجب الوجود

٥ - في حدوث العالم

٦ - في حصر المبادئ

٧ - بعض المسائل المشككة " والشكوك المعضلة "

على أن الطوسي لم يعالج المسألتين: السادسة والسابعة بالتفصيل كما هو الحال بالنسبة للمسائل الخمس السابقة. فقد ذكر في نهاية حديثه عن المسألة الخامسة الخاصة بحدوث العالم ، ويعد أن اكمل الرد بشأنها على

الشهرستاني - ذكر قوله " ولما أنهيت الكلام فى هذه المسألة (يقصد الخامسة) إلى هذه الغاية وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عن بيانها ما قد تكادنى (أى شق على الأمر ، وهى لفظة مشتقة من كاد بمعنى عقبة ، ومنها كؤد أى شاق . (راجع مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١ | ٢٤٤) نقله ونهض حمله من فن (لعلها فن) الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى وعليه المعول فى الشدة والرخاء . فاقترنت على إيراد رعى المسائل من أسئلة وشكوك واشكالات ومحادثات عقول فمن حلها فهو أولى بها . ثم يضيف الطوسى " وعدّ (الشهرستاني) فى المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شىء من ذلك فيما مضى (المقصود هنا أن الطوسى رد على مثل ذلك) .

وأما السابعة فهى مسائل مشكلة وقد أوردها ههنا (المقصود الشهرستاني) إلا انه فى الخوض فيها على عادته السابقة وأنا أورد ما أورده وأقول فيه على منوال ما قال ابن سينا وأشياعه " (راجع ص ٢١٧ - ٢١٨ من المخطوط) .

وإذا كان لنا أن نشير بإيجاز إلى موضوعات الكتاب لقلنا: إن أول مسألة يناقشها هى مسألة " الوجود " حيث ذهب " الشهرستاني إلى أن المتكلمين يقولون : الوجود ينقسم إلى ما له أول وإلى ما لا أول له . وما له أول ينقسم إلى جوهر وعرض ، وعنوا بالجوهر المتحيز . . . الخ ثم يتحدث عن الجوهر المادى واللامادى ، عن الجسم والصورة وعن الصفات الاساسية الذاتية والصفات الثانوية أو العارضة ثم يناقش بعد ذلك ماهية الجوهر ، وهل يمكن أن يتركب من عرضين أم لا ؟ وإذا صح ذلك هل يصير العرضان جوهرين ، وهل يصح آنذاك ، أن يخرج المتحيز (الجوهر) مما ليس متحيزاً (العرض) . . . الخ ويقصد الشهرستاني من ذلك كله إلى تحديد مفهوم الالوهية والأسماء التى يمكن (أو لا يمكن) أن تطلق عليه حيث يقرر فى النهاية أن " الجوهر " لا يصح أن يطلق على الله . . . الخ ويعقب الطوسى على أقوال الشهرستاني بالقول : إن

حاجة العرض للجواهر تقابلها حاجة الجواهر للعرض ، لأن الاعراض ، رغم انها ثانوية عارضة ، الا أن الجواهر لا يخلو منها البتة... " إن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة ، والصورة إلى الهيولى من جهتين " ثم يتحدث بعد ذلك عن " الحركة من حيث أنها عرض يلحق الأجسام فيذكر منها الانواع الأربعة: حركة الكيف والكم والوضع والأين . وفى رده على الشهرستاني يبين له أن الحكماء لم يقولوا البتة إن ثمة حركات لا تقوم بالأجسام لان الحركة مضافة إلى الجسم بحيث لا تتصور بئونه . فقد نتصور الجسم ساكنا ، لكننا لا نستطيع أن نتصور حركة الا من خلال الأجسام المتحركة... "

ثم يتحدث بعد ذلك عن قسمة الوجود إلى وجود " مطلق " ووجود ممكن . والاول لا ينقسم... اما الثانى فينقسم . بمعنى أنه لا يوجد إلا وجود واحد مطلق هو الله واجب الوجود ، اما الوجود الآخر فهو الوجود الممكن الذى قد يخرج إلى حيز الوجود ويصير بعد خروجه واجبا لا بذاته بل بغيره... الخ وهكذا يعرض الطوسى رأى الشهرستاني بدقة وأمانة وموضوعية ثم يبدأ بعد ذلك فى بيان تهاافت آرائه وتناقضها حيث يؤكد دائما على أن العيب الكبير الذى يؤخذ دائما على الشهرستاني هو أنه " بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا اياها فى غير مواضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف علي المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات (الفلسفية) " (راجع ص ٢٨ من المخطوط).

أما المسألة الثانية التى يتعرض لها المصارع فهى " فى اثبات واجب الوجود ". حيث ذهب ابن سينا إلى القول "... لا شك أن ههنا وجودا ، وانه ينقسم إلى واجب بذاته وواجب بغيره (ممكن باعتبار ذاته) ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا... واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته... وكلها واجب الوجود بذاته فهو خير محض وكمال محض وحق محض... " (ص ٥١ من المخطوط).

هنا يثير الشهرستاني إعتراضا وجيها وطريفاً حيث يرى أن ابن سينا

قد تناقض مع نفسه حينما قال إنه لا يوجد إلا واجب واحد بذاته ثم قال بوجود واجبين للوجود أحدهما بذاته والآخر لا بذاته. وهذا القول منه يتضمن اندراجهما معا تحت جنس عام لهما " وجوب الوجود فكيف يقول (ابن سينا) بعد ذلك إن واجب الوجود لا جنس له ثم يدرجه من جهة مع واجب الوجود بغيره تحت جنس مشترك لهما .

هنا يرد الطوسي على الشهرستاني بقوله: إن اعتراض الشهرستاني يكون صحيحا وصادقا إذا كان موضوع القضيتين ومحموليهما متحدين ، لكن الامر ليس كذلك لأن لواجب الوجود بذاته معنى غير واجب الوجود بغيره . ذلك أن " وجوب الوجود هنا وقع على واجب الوجود لبالذات بل بالتشكيك فحسب لأن ثمة موجودات متعددة بغيرها ، بينما لا يوجد إلا واجب واحد بذاته " .

أضف إلى ذلك أن ذات واجب الوجود بذاته ليست مجتمعة من أفراد أومبادئ . بينما على عكس ذلك نجد سائر الموجودات الاخرى الواجبة بغيرها . فحينما نقول : الانسان حيوان ناطق ، نجد أن الحيوانية صفة توجد للانسان وبغيره من موجودات . أما إذا قلنا واجب الوجود بذاته لتبادر إلى الذهن الوجود الإلهي وحده . صحيح أن له مفهومات متعددة تعدد الصفات الالهية ، لكن تعدد الصفات هنا وتباينها يشير في النهاية إلى واحدية الذات ووحدتها لأن هذه المفهومات " غير متغايرة بالذات " على حد تعبير الطوسي .

ويعود الشهرستاني ليثير اعتراضاً آخر هنا هو ما أخذه على ابن سينا من قول هذا الأخير " كل واجب الوجود فهو خير محض " حيث يرى الشهرستاني أن " كل " هنا تعنى أحد امرين أو كليهما معا:

(أ) - فهي قد تعنى: كل واجب واحد ، وفي هذه الحالة يكون ثمة أنواع وأجناس لواجب الوجود .

(ب) - وقد تعنى " كل " هنا: " الأجزاء المألوفة منها ذات واجب الوجود " وفي هذه الحالة يكون الواجب حاصلًا عن الأجزاء أى يكون "متبعضا " .

يرد الطوسى على ذلك بالقول: إن الشهرستانى يجهل المنطق ولم يقرأ كتب الفلاسفة فى هذا الصدد ، لأن اللفظ الكلى معانى متعددة كما سبق أن أشرنا . ويعتينا من هذه المعانى هنا ذلك المعنى الذى ينص على أن " اللفظ إذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كليا عند المنطقى واسم جنس عند النحوى ، ويصلح من حيث مفهومه لأن يقع على كثيرين . فيصح إدخال لفظ كلى بمعنى كل واحد عليه . وإذا منع مفهومه من ذلك كان جزئيا أو اسم علم . وليست لفظة " واجب الوجود " بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه . ولا اسم علم ، وإلا لما احتيج إقامة برهان على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة " كل " بنوع أو جنس كما زعم . فانه يصح أن يقال: كل شمس وكل قمر وكل عالم ، وإن لم يكن فى الوجود منها الا آحاد باعياها " (ص ٥٨ من المخطوط).

ثم يتحدث بعد ذلك عن الصفات الذاتية والعرضية . . ويمتد حوار المصارع ومصارعه إلى مناقشة بعض المفاهيم المنطقية كالجنس والفصل والحد العام والرسم وحقيقة التعريف وغيرها . . حيث ينتهى الطوسى ، كما أشرنا إلى أن معرفة الشهرستانى بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقة الأمر الذى أوقعه فى التناقض من جهة وحال بينه وبين الفهم الصحيح للفلاسفة من جهة أخرى .

أما عن المسألة الثالثة فإنها تتعلق بـ « توحيد واجب الوجود » ، حيث يرى الطوسى أن واجب الوجود واحد من جميع جهاته ، لأن ماهيته ليست معلولة لعل أخرى ، فضلا عن أنه موجود لأجل ذاته لا لأجل شيء آخر . وواجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بمبادئ مقومة له . ثم يأخذ فى البرهنة على إثبات واجب الوجود بالقول :

كل وجود إما واجب وإما ممكن

إن كان واجبا فقد صح وجوده وهو المطلوب

وإن كان ممكنا فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب

(راجع ص ٨٤ من المخطوط).

هنا يبدأ الشهرستاني حديثه عن " نظرية الفيض والصدور " وينقد ابن سينا فيما يتعلق بصدور الواحد . ثم يتساءل: هل الصدور يعنى الوجود أم يعنى الوجوب؟ ... وكانت إجابة الطوسي في الواقع هروبا أكثر منها إجابة شافية حيث يعتقد الطوسي ، خاطئا ، أن اعتراض الشهرستاني هذا " أشبه ببحث اللغوى وأن الناظر في هذا العالم يعلم أن الصدور عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والايجاد ليس بمقابل للإيجاب . " (ص ٩٩ من المخطوط).

إن الطوسي هنا ، اغلب الظن ، لم يدرك أن " الوجود " يتباين في مفهومه عن " الوجوب " من جهة أن الصدور اذا كان في عرف ابن سينا يتضمن الوجوب ، فإن ذلك يؤدي إلى أزلية العالم . أما إذا كان الصدور يعنى الوجود فقط فقد يمكن أن يؤدي ذلك (يفهم منه) إلى الحدوث من جهة أن الایجاد قد يتراخى عن الموجد . أما الوجوب فملازم للموجب عنه بحيث لا يوجد تراخ (فتره زمنية) ~~فكذلك~~ بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة عنه .

ثم يتساءل الشهرستاني بعد ذلك قائلا: إنه إذا صح القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، للزم من ذلك أن لا يصدر عن اثنين ولا يصدر عن ثلاثة إلا ثلاثة وهكذا ... (ص ١٠٠ من المخطوط).

وقد رد الطوسي على ذلك قيما بعد بالقول : ما دام المبدأ الاول واحداً من كل وجه وليس ثمة معه وجوه واعتبارات ، فمن المحال أن يصدر عنه أكثر من واحد . أما ما عداه من موجودات فإن لكل منها وجوها واعتبارات وبسبب ذلك تاتى الكثيره . بعبارة أخرى: إن واحدية المبدأ الأول فريدة في بابها ، بينما واحدية العقل الصادر عن الأول مختلفة عن واحدية مبدئه ... الخ .

بعد ذلك يناقش الشهرستاني ابن سينا فى مسألة العلم الالهي ، حيث يلزم ابن سينا القول: إنَّ عِلْمَ الاول اثنين لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين من جهة أن العقل هو الابداع . وإذا جاز أن يعقل اثنين فلم لا يجوز أن يوجد اثنين بلا توسط . . . أما إذا انكر ابن سينا ذلك ، وقال انه لا يعقل الا واحداً كما أنه لم يبدع إلا واحداً ، فإن ذلك أيضا يؤدي إلى اعتبار وجهه . ولذلك يلزم ابن سينا ، أن يقول إنه لا يعقل إلا ذاته فحسب وهذا امر شنيع .

ويرد الطوسى على ذلك بالقول: إن التعقل هو الابداع ، والله يعقل ذاته فأبدع الاول ، لأن فعل الوجود مساوق (مع) للتعقل من جهة أن العلم هو ، بمعنى ما ، الوجود . كذلك الله يعقل الاول بلا توسط ويعقل ما بونه بتوسط . ومن هنا يقول الطوسى ، ومعه ابن سينا: إن الله يعقل الاشياء من حيث كلياتها . .

غير أن ذلك يمكن أن يؤدي إلى اعتراض آخر هام وخطير وهو: أن تعقل الكليات لا يتضمن تعقل الجزئيات . فمعرفة الكل لا يلزم (ولا يترتب) عنه معرفتى للجزئى . ومن جهة أخرى فقد ادرك الجزئى ويغيب عنى الكل . معنى هذا أن ابن سينا ، وقد اقر بأن معرفة الله كليه لا جزئية ، يلزمه أن يكون الله جاهلا بالأحداث الجزئية .

ثم بعد ذلك يتحدث الشهرستاني عن معرفة الانسان لله وهل هى فطرية أم مكتسبة ، حيث يرى أن معرفة الله فطرية . وهنا يرد عليه الطوسى قائلاً: إذا أراد (الشهرستاني) أن معرفة الله فطرية بمعنى أنها بديهية ، فقد خالف كل العقلاء ، بل وخالف منطق الدين نفسه ، حين طلب الله من الانسان أن ينظر فى نفسه وفيما حوله ومن حوله لى يستدل على وجود الخالق البارئ . ويستشهد الطوسى ايضا بقصة سيدنا ابراهيم حينما حاور قومه بشأن عبادتهم للنجوم والكواكب حيث انتهى عليه السلام إلى أنها كلها تأنقل . . . الخ ويستشهد أيضا بما جاء فى القرآن حيث أمر الله سيدنا محمدا بالنظر فى آيات الأنفس والأفاق . أى أن معرفة الله عند ابن سينا والطوسى معرفة مكتسبة وليست

فطريةً. والفطرة عندهما ليست إلا استعداد النفس وسلامتها فحسب للوصول إلى الكمال الخاص بها. ومن جملة هذه الكمالات الانسانية وأهمها معرفة الله وإدراكه .

أما المسألة الرابعة التي يناقشها المصارعان فتتعلق بعلم واجب الوجود وتعلقه للكل والجزئى ، حيث يبدأ الشهرستانى حديثه عن " علم واجب الوجود " بإثارة اشكال ترتب على قول ابن سينا إن الأفعال المحكمة تدل على علم فاعلها بها من كل وجه.... يعترض الشهرستانى على ذلك بالقول إن ثمة أفعالا فى الشاهد تنتسب إلى فاعلها من كل وجه ومع ذلك نجد أن فاعل هذه الأفعال ليس عالما بها من كل وجه.

يرد الطوسى على ذلك بالقول إن كل " المعلومات " ليست هى أفعال الله سواء فى ذلك ما يتعلق ببعض حوادث العالم وبذاته سبحانه من حيث أن ذاته ، جل شأنه ، من معلوماته لكنها ليست من أفعاله. وقد يصح اعتراض الشهرستانى إذا وجهه إلى جماعة الجبريين ، أما القائلون بالحرية والمسئولية الإنسانية وبقاعية الإنسان فإن هذا الاعتراض لا نصيب له من الصحة.

ثم يثير الشهرستانى اعتراضا آخر حيث يذهب إلى أن ابن سينا قد ناقض نفسه بنفسه حينما قال: إن الله عاقل وعقل ومعقول وهذا لا يؤدى فى زعمه إلى كثرة فى الذات الالهية فكيف يصح ذلك مع وجود أكثر من إعتبار للذات !!؟

يرد الطوسى على ذلك بقوله " هناك فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا: له اعتباران اثنان. فإن الاول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى أنه ذو تكثر. وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى إثنين فى الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار... " ويضيف الطوسى فى موضع آخر قوله " إن ابن سينا يرى أن الذات واحدة والاعتبارات مختلفة والتكثر ليس فى الذات بل فى الأشياء الخارجة من الذات

التي تكون الاعتبارات بحسبها - وأنت (الشهرستاني) تقول والله الاسماء الحسنی ، مسماها واحد ولا يقوم بعضها مقام بعض لا اختلاف مدلولاتها ولا توجب كثرتها تكثر الذات (راجع ص ١٢٨ - ١٢٩ من المخطوط) . معنى هذا انه لا يوجد تناقض فى أقوال ابن سينا . .

ثم يبدأ المصارعان بعد ذلك فى عرض وجهة نظر كل منهما فى كيفية تعقل الله للجزئيات . . (راجع المخطوط ص ١٥٢ - ١٥٣) .

أما عن المسألة الخامسة فإنها تتعلق بحدوث العالم حيث نقرأ فى هذا الصدد عرضاً تاريخياً موجزاً لأقوال الحكماء اليونانيين عن مسألة قدم العالم او حدوثه حيث يعرض آراء " اساطين الحكمة الملطية " على حد تعبيره وآراء " طائفة من أثينة واصحاب الرواق " وآراء أرسطو وغيره من الحكماء . . . ثم يعرض الشهرستاني أدلة الفلاسفة التي زعموا من خلالها أن العالم قديم وأعقب ذلك رد الشهرستاني على الفلاسفة الذى يذكرنا برد الغزالي عليهم فى كتابه تهافت الفلاسفة ويعقب ذلك كله عرض وجهة نظر الطوسى فى آراء الشهرستاني .

بقى الحديث عن المسألتين السادسة والسابعة وقد أشرنا من قبل إلى أن الطوسى اعتذر فى نهاية الكتاب (راجع ٢١٧ - ٢١٨ من المخطوط) . عن عدم سرد رأى - الشهرستاني فيهما بالتفصيل حيث أن مشاكل الحياة وهمومها وضيق الوقت لم يمكنه من ذلك . هذا مع أنه أثار بعض التساؤلات والإشكالات أخذاً فى تنفيذها والرد عليها . لأنه أعتقد أن الكثير من المشاكل المتعلقة بالمسألتين السادسة والسابعة (وهما فى حصر المبادئ وحل شكوك معضله) قد قام بالرد عليهما من قبل فى نفس الكتاب أو على حد تعبيره إنه " قد جرى شئ من ذلك فيما مضى " (أى أنه رد على نفس هذه الاشكالات من قبل) .

(راجع ص ٢١٧ من المخطوط) .



النسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيق النص:

اعتمدنا في إخراجنا نص كتاب مصارع المصارع على ثلاث نسخ هي التي استطعنا الحصول عليها:

١ - النسخة الأولى هي نسخة دار الكتب المصرية ، وقد رمزنا إليها بالحرف " د " وهي تحمل رقم ٩٢٥ ، وعدد أوراقها ١٠١ ق ضمن مجموعة ، حيث يقع متن المصارع من الورقة ٢١ إلى ١٢٢ .

والنسخة الأصلية للأسف الشديد غير موجوده بدار الكتب المصرية ، وربما مفقودة أو تالفة . وقد وجدنا صورة منها على ميكروفيلم في معهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣٥٠ فلسفة . وقد جاء على صفحة البيانات أنها مصورة بدار الكتب المصرية في يوم الثلاثاء الموافق ٢٥ نو القعدة عام سنة ١٣٦٧ هـ الموافق ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٤٨ م . ومقاسها ١٠ × ١٥ سم وعدد أوراقها ١٠١ ورقة .

وأول هذه النسخة توجد صحيفة بها العنوان حيث جاء في وسطها:

مصارع المصارع

في المحاكمة بين الشهرستاني وابن سينا

هذا كل ما تضمنته لوحة العنوان التي تحمل رقم (٢١)

وجاء في اللوحة التالية (أى ص ٢٢) ما يلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلوة على محمد وآله الطاهرين ، فإنى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغى انظر فى كتب علمائها ، واقتفى كلام . . . ألتخ اما آخر النسخة فقد جاء فيه :

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والقول الغير مطابق ،

والعمل الذى لا يكون وسيلة خير وكمال ، ويفقر لنا ما ارتكبناه من الخطايا
والنسيان فى العقائد والأقوال والأفعال ، إنه ملهم وملقن الصواب ، منه البراء
وإليه المآب.

تمت

وعلى يمين اللوحة الأخيرة التى تحمل رقم (١٢٢) ختم دار الكتب
المصرية ، وعلى اليسار ختم يفيد أنها روجعت وفتشت سنة ١٣١٣هـ وتوجد
أعلى بعض الصفحات بعض العبارات الدالة على أن الناسخ كان شيعيا ، فقد
جاء فى اللوحة رقم ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ما نصه

" يا على مدد "

وجاء فى اللوحة رقم ٥٣ ايضا :

" يا إمام ، ضامن إمام إلها . "

وحملت اللوحة رقم ٤٩ ، ٥١ القول :

" يا صاحب الزمان أدركنى . "

- وتاريخ هذه النسخة غير معروف إذ لم نستطع الاستدلال عليه لا من
الخط ولا من المخطوط . أيضا لا توجد اشارة إلى من قام بنسخها .

أما عن خط المخطوطة فهو واضح إلى حد ما فضلا عن أنه منقوط إلا أن
الناسخ جرى على اختصار بعض الكلمات إلى أحرف متعارف عليها مثل :

بط = باطل

فيق = فيقال

كك = كذلك

المعله = المعلول

ظ = ظاهر

مح = محال

ح = حينئذ

يخ = يخلو

الش = الشارح وأحيانا الشرح طبقا للمعنى.

الت = التسلسل

وفى كتابته لبعض الكلمات كان يصل حروفها بعضها ببعض مثل:

منجمله : من جملة

أنا راد : إن أراد

إنا ثبتها : إن اثبتها

كما أن الناسخ كان يفصل بين حروف بعض الكلمات والتي كان يجب

أن تكون موصولة مثل :

من قطعاً = منقطعا

وأحيانا يكتفى بذكر آخر حرف من الكلمة السابقة فلا يذكر أول الكلمة

التاليه مثل:

انكون = أن يكون

وهو وجود = وهو وجود

ان كان قيا = ان كان تقيا

كذلك كان الناسخ يكتب دائما التاء الاخيرة مفتوحة مثل:

موازاة = موازاة

وأحيانا كان يكتفى بالشدة (س) بدلا من تكراره للحرف الواحد مثل:

أمن = اما من

كما كان يسقط دائما اللام الشمسية من بعض الكلمات مثل :

اشرف = الشرف

انجوم = النجوم

وهذا كله ، فضلا عن أن بعض الأخطاء النحوية ، يشير إلى أن ناسخ المخطوط لم يكن ملما الماما كافيا بقواعد اللغة العربية. هذا إلى جانب أنه كثيرا ما كان ينسى (او تسقط منه) جملا وفقرات بأكملها .

كذلك فإن ما يعيب على ناسخ هذه النسخة انه لم يميز بين أقوال الشهرستاني وبين اقوال الطوسي ، حيث حذف الناسخ " قال " : التى تشير إلى كلام الشهرستاني ، وحذف أيضا: " أقول " التى تشير إلى كلام الطوسي ، مع أن التمييز بين اقوال المصارعين جاء فى النسختين الأخريين .

٢ - النسخة الثانية التى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص فهى نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية بايران .

وقد رمزنا اليها بالحرف " أ " وهى تحمل رقم ١٥٢٦١ وعدد أوراقها ١٢٠ ورقة وكل ورقة مقسمة إلى نصفين يوجد بكل نصف رقم أى أن اللوحة " الواحدة " تحتوى على صفحتين . ولذا فإن هذه النسخة بها ٢٣٩ مائتان وتسعة وثلاثون صحيفة . وارقام الصفحات مكتوبة بالفارسية وقد استطعنا الحصول على صورة من هذه النسخة عن طريق معهد المخطوطات العربية حيث تفضل المسئولون به فقاموا بتصويرها لنا من ايران فلهم منا جزيل الشكر والتقدير:

وقد جاء فى اللوحة الأولى التى تحمل العنوان ما يلى:

هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامة الطوسي قده

أما اللوحة الثانية فقد جاء فيها ما يلى :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين ، وبعد: فانى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت اوقات فراغى أنظر فى كتب علمائها واقتفى كلام الناظرين فيها ...

وجاء فى اعلا الصفحة يمينا ويسارا ختم به اسم مكتبة الجامعة مكتوب
فيه :

كتبخانه دانشكده علوم معقول ومنقول

اما آخرها وهو اللوحه رقم ٢٣٩ فقد جاء فيها :

...فالله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والعقل الغير مطابق
والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال... ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا
والسيئات فى العقائد والأقوال والأفعال ، انه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه
المبدأ واليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

- قد تمت النسخة الشريفة بيدي الفقير العاصى ، الغريق فى بحر
المعاصى : مرتضى الصباح الطالقانى سنة ١٣٤٩هـ .

وقد كتبت النسخه بخط جميل وواضح ومنقوط . وقد ميز فيها ناسخها بين
كلام الشهرستانى وبين كلام الطوسى ، حيث كان يحرص دائما على أن يكتب
لفظي : قال ، أقول عند حديث كل منهما .

وناسخ هذه النسخة كان يختصر كتابة بعض الكلمات مكتفياً بوضع
بعض الحروف بدلا منها ، ولعله نسخ ذلك عن الأصل الذى نقل عنه . من هذه
الاختصارات نجد :

بط = باطل

ح = حينئذ

ى = يكافئه

المط = المطلوب

فح = فحينئذ

مح = محاله

كذلك كان يصل بعض الكلمات بغير حق مثل :

عليهذا = على هذا

فيذاته = فى ذاته

منذلك = من ذلك

مهيه = ماهية

ثلته = ثلاثة

٣ - نسخة جامعة طهران بايران

وقد رمزنا اليها بالحرف (ر) وهى لا تحمل رقما أوريا طمس رقمها . وقد تبين لنا أنها مصورة عن نسخة جامعة طهران من الختم الوارد على اللوحة رقم ١٩ حيث جاء فيها :

اموال دانشگاه سماره ،أى من ممتلكات الجامعة برقم ٠٠٠ ولم يذكر الرقم . وعدد لوحات هذه النسخة ٨٢ ورقه ، مكتوبة بخط فارسى جميل إلا أن درجة وضوحه غير جيدة . وقد جاء فى اولها :

هو مصارع المصارع للعلامة الطوسى قده

ثم تلا ذلك :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله حمد الشاكرين والصلوه على محمد وآله الطاهرين وبعد...

وفى أعلى هذه الصفحة على اليمين يوجد ختم مكتوب فيه: يد الله.

أما آخر لوحة فى هذه النسخة ، فقد جاء فيها :

ولم يكن قصد محرر هذه الأوراق نصرة ابن سينا ولا المصارع بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف ، وأن يظهر حقيقة الحال فى هذه المصارعات لئلا يفتتر المقلدون بقول من يدعى شيئا لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقا وتصلفا وإرائة ما ليس فيه من نفسه.

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل والعقل الغير المطابق ، والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال ويغفر لنا ما أرتكبناه من الخطايا والسيئات فى العقائد والاقوال والافعال ، أنه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه المبدأ واليه المآب .

والحمد لله رب العالمين

قد تمت النسخة " الشريفة " على يدى الفقير إلى الله : الكمورى فى المدرسة "الناصرية" بطهران سنة ١٣٦٨ هجرى قمرى .

ثم جاء بعد ذلك مما يقرب من ثلاثة اسطر كتبت باللغة الفارسية وترجمة هذه الاسطر :

" كتبت هذه النسخة للمرتضى الطالقانى ، وأعتذر عما بها من خطأ ونسيان . وقد تمت مقابلتها ، لئلا يحدث بعد ذلك أمر . أنا الفقير الفانى ضياء الدين الرازى سنة ١٣٤٩ هـ وواضح أن هذه النسخة ، وإن كانت قد نسخت سنة ١٣٤٩ هـ لمرتضى الطالقانى إلا أنها غير النسخة السابقة التى قام بنسخها المرتضى الصباح الطالقانى نفسه . ثم إن ناسخ هذه النسخة ، وهو أحد المدرسين بمدرسة الناصرية بطهران واسمه الكمورى ، يقول إن نسختها قد تم بيده فى المدرسة الناصرية بطهران سنة ١٣٦٨ هجرى قمرى . ويتضح من النص الفارسى ، الذى اوردنا ترجمته ، أن ضياء الرازى قد قابل النسختين احدهما بالأخرى سنة ١٣٤٩ هـ . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون المقصود بالنسختين هنا أن الأخيرة منقولة عن الثانية إذ كيف يطلب المرتضى الطالقانى نسخة من مصارع المصارع إذا كانت هى بعينها التى بين يديه ، خاصة وأن نسخة الكمورى كانت بعد السابقة بنحو تسعة عشر عاما . لذلك فإن المقصود بالنسختين هنا نسخة جامعة طهران ونسخة أخرى مستقلة .

ولما كان ضياء الدين الرازى قد راجع وقابل نسخة جامعة طهران هذه مع أخرى فإنها تعد من ثم أقوم من نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية ، وإن

كان الناسخ قد وقع فى نفس الاخطاء " الكتابية " التى توجد فى النسخة السابقة . ولعل هذه كانت طريقة متبعة آنذاك فى كتابة بعض الكلمات الشائعة. هذا من جهة . ومن جهة اخرى فإن تشابه النسختين إلى درجة كبيرة يجعلنا نشك فى احتمال أن تكون النسختان قد نُسختا عن مصدر (نسخة) واحد ، لكن يصعب علينا القول إن النسخة الاخيرة هذه منسوخة عن نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية .

ومما يلاحظ على هذه النسخة أن ناسخها كان يكتب كلمه " هكذا " بطريقه غريبه حيث كان يكتبها: 0. ا

ويستعمل العلامة ا على أنها هاء

وله بعض الرسومات التى استقينا معناها من سياق الجمل من جهة ومن مقارنة النسخ الاخرى من جهه أخرى حيث كان يرسم : < ويقصد بذلك = مع اذا كانت مستقلة فى الكتابة .

واذا جاء باخر (<) لام ، كان معناها : تعالى

اما لفظ الجلاله : " الله " فكان يكتبه دائما بلام واحده : اله .

بقى أن نشير إلى أن هذه النسخ الثلاث التى اعتمدنا عليها لا توجد منها واحدة قريبة العهد بالمؤلف الذى توفى عام ٦٧٢هـ = ١٢٧٤م . وهذا لاشك يقلل من شأن هذه النسخ وخاصة اذا ظهرت نسخة أخرى أقرب إلى عصر المؤلف . لكن لاشك ، من ناحيه ثانية ، أن نسبة هذه النسخ إلى الطوسى صحيحه وانها تعبر بدقه عن آراء الطوسى . فمن يقارن بين ربود الطوسى هنا وبين شرحه للإشارات وغيره من أعمال سوف يدرك كل الادراك أن كتابنا هذا من تأليف الطوسى بلا شك .

أما بعد : فليست هذه النسخ الثلاث هى الموجودة لكتاب مصارع المصارع فثمه نسخ أخرى لدينا معلومات عنها وأن لم نستطع الحصول على بعضها :

أ - فمن النسخ المنقولة عن النسخ التي بين أيدينا توجد نسخة مصورة على ميكروفيلم على قطعتين أحدهما تبدأ من اللوحة رقم ١ - ٨٥ ، والثانية تبدأ من اللوحة رقم ٨٣ - ١٦٤ أى تكررت هنا اللوحات : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ . وتحمل هذه النسخة رقم ٢٨٧ من فهرس بعثة معهد المخطوطات إلى إيران . وقد قام المعهد بتصويرها على نسخة موجودة بإيران تحت رقم ٢٦٩ فلسفة (ميكروفيلم) بالمكتبة المركزية بطهران . وهى مكتوبة بخط فارسي جميل وحديث وعدد أوراقها ١٦٤ . وقد جاء فى لوحة العنوان ختم جامعة طهران (تهران دانشگاه) ثم بيانات المكتبة المركزيه وهى كما يلى :

كتا بخانه مركزى

بخشى ميكروفيلم وعكاس

نام مؤلف.....

محل نكهد ارى كتاب : كتا بخانه مركزى

شماره كتاب : ٩٦٩ .

أى : المكتبة المركزيه . قسم الميكروفيلم . اسم الكتاب : مصارع

المصارع

اسم المؤلف :.....الخ

أما القسم المحفوظ به الكتاب : المكتبة المركزيه - رقم الكتاب : ٢٦٩ ويلاحظ أن البيانات قد اغفلت ذكر المؤلف ، الا أن العنوان الخارجى فى الفهرس قد نسبته لتصير الدين الطوسى . وبمقارنة هذه النسخة بنسخة الجامعة التى أشار إليها المخطوط ، وهى نسخة جامعة طهران والتى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص ورمزنا لها بالحرف (ر) ، اتضح لنا مطابقتها تمام المطابقة ، وهذا يدل على أن المكتبة المركزيه قد صورتها من نسخة الجامعة .

وتوجد نسخة أخرى للكتاب بتركيا بمكتبه أيا صوفيا وتحمل رقم ٢٣٥٨

وللأسف الشديد لم تتمكن من الحصول على هذه النسخة أو حتى الرجوع اليها ، لأن تركيا حالت دون ذلك . وقد دلنا على هذه النسخة الاخ الفاضل الاستاذ على عبد المحسن (بدار الكتب المصرية - قسم المخطوطات) وذلك أثناء اشتراكه فى البعثة العلمية التى ارسلها معهد المخطوطات العربية إلى تركيا عام ١٩٧٢ - ١٩٧٣م فله منا كل الشكر إذ نَوّه الى هذه النسخة . ومما يؤسف له أن البعثة لم تصور هذه النسخة اكتفاء عنها بما عندها (فى مصر) من نسخ لنفس الكتاب .

منهجنا فى التحقيق :

إن مهمة المحقق ، أى محقق لنص قديم ليست أمراً هيناً أو سهلاً ، فضلاً عن انها مسؤولية كبيرة لا ينبغى أن يتصدى لها أو يتحملها إلا مَنْ هو أهْلُ لها . ذلك أن هدف التحقيق فى النهاية يكمن فى محاولة المحقق ان يُخرج إلى حيز الوجود النص الأصيل الذى يَعْتَقِد أنه وحده يَكون غيره - الذى يعبر عن وجهة نظر المؤلف . وتأتى صعوبة المحقق هنا على ضوء عدة اعتبارات :

١ - تأتى فى مقدمة هذه الاعتبارات تصحيف المحقق لبعض الكلمات تصحيفاً خاطئاً ومثل هذا التصحيف الخاطئ يقلب المعنى كليةً ويجعل هدف المؤلف فى وإدِ وما اخرجهُ المحقق للقارئ فى وإدِ آخر .

٢ - وجود عدة نسخ متباينة لنص واحد ، مع وجود اختلافات (قد تكون كثيرةً او قليلةً) بين هذه النسخ .

٣ - مدى معرفة المحقق بالخط الذى دون به المخطوط فضلاً عن ضرورة المامه الماماً شاملاً بالمخطوط القديمة المستخدمة فى نسخ مثل هذه المخطوطات . وهذا يعنى أن يكون المحقق على دراية واسعة بقراءة المخطوطات وأن يكون له فيها كعب عالٍ .

٤ - ومما يرتبط بذلك أيضاً أن تكون لدى المحقق القدرة على استخدام

" النقد الباطنى " للمخطوط من جهة محاولة الكشف عن تاريخ تأليفه مثلا وصحة نسبته إلى المؤلف..... الخ.

٥ - ثم إن معرفة الأحوال الثقافية والاجتماعية وغيرها أمر هام لفهم المحقق للنص وإخراجه إلى حيز الوجود بطريقة صحيحة ودقيقة ، لأن ظروف العصر وطبيعة مشكلاته ، وخاصة الثقافية منها ، وطبيعة المسائل المثارة بين المفكرين..... كل ذلك من شأنه ، إذا أحاط به المحقق ، أن يسهل من مهمته فى التحقيق كثيرا .

٦ - كذلك نرى أن الإلمام بالسيرة الشخصية للمؤلف ، ومعرفة أساتذته والمدرسة الفكرية التى كان ينتمى إليها ، وطبيعة الكتب التى نشأ وترعرع عليها..... كل ذلك من شأنه ، أن يساعد المحقق فى أن يتغلب على كثير من المشاكل التى قد تعترضه . أما إذا كان المؤلف مجهولا ومن ثم لا نعرف شيئا عن عصره وعن أساتذته ضاعف ذلك من الصعوبات التى تواجه المحقق وضاعف أيضا من مسؤوليته العلمية والإدبية .

٧ - وفى مقابل ذلك نجد أنه إذا كان المؤلف ممن لهم كتب منشورة وترجمات كاملة عن شخصيته سهل ذلك من مهمة المحقق وساعد على إخراج المخطوط إخراجا صحيحا .

٨ - ثم إن معظم النصوص القديمة ، ومنها نصنا هذا كانت تخلو دائما من النقاط والفواصل والفقرات... بحيث كان الناسخ يصل الكلام بعضه ببعض دون أن يضع فى حسبانته بداية الجملة أو انتهائها ودون أن يضع أيضا اعتباراً لبداية الفقرات... الخ. ونحن نعلم أن وجود فواصل وفقرات أشبه بالمحطات الرئيسية التى ينبغى الوقوف عندها ، فهذا يوضح المعنى تماما فضلا عن أنه يسهل مهمة القارئ ويجعل فهمه للنص واستخلاص الأفكار الرئيسية منه غاية فى السهولة .

وقد كانت هذه الاعتبارات جميعا أمامنا ونحن نحقق كتابنا هذا ونحن نعلم أن ثمة أكثر من طريقه لتحقيق النص أهمها فى هذا الصدد :

١ - إما أن يقوم المحقق باختيار أقدم النسخ وجعلها فى المتن ، ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى .

ب - وإما أن يختار المحقق النسخة التى يعتقد أنها أفضل من كل النسخ الأخرى من كل وجه ، بغض النظر عن تاريخ نسخها (فليست كل نسخة قديمة أفضل من أخرى حديثه ، وليست كل نسخة حديثه أيضاً أسوأ من أخرى قديمة..) ويجعلها هى الأصل ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى .

ج - وإما أن لا يعتبر أية نسخة أصلية ، ما دام لا توجد نسخة واحدة بخط المؤلف ، بحيث يجعل كل النسخ على قدم المساواة بحيث يقوم المحقق بمقارنة النسخ بعضها ببعضها الآخر ، ثم يختار الكلمة أو العبارة التى يعتقد أنها أصح من غيرها وأنها تعبر بدقة عن وجهة نظر المؤلف مع الإشارة فى الهامش إلى الاختلافات الموجودة بينها وبين النسخ الأخرى . وهنا تكمن الصعوبة البالغة لأن المحقق ، فى هذه الحالة ، يعد مسئولاً مسئولية كاملة عن " المتن " لأنه مسئول عن إختيار هذه الكلمة أو العبارة دون غيرها من جهة أنه يعتقد ، فى قرارة نفسه ، أنها توفى المعنى وأنها تتفق واسلوب المؤلف وروح العصر.....الخ .

وفى هذه الحالة لا نستطيع أن نرد النسخة المحققة إلى هذا الأصل أو ذاك بل ترد إلى جهد المحقق نفسه ، ولا شك أن هذه الطريقة - وإن كانت محفوفةً بكثير من الخاطر - إلا أننا نرى أنها أفضل طرق التحقيق قاطبة ، لأن الجهد المبذول أولاً فى هذه الطريقة أضعاف أضعاف الجهد الذى يبذل فى الطرق الأخرى . أضف إلى ذلك أنها تكشف عن ذكاء وخبرة المحقق . وفضلاً عن ذلك كله فإن هذه الطريقة تحاول تقويم النص وتصحيحه وتقديمه بطريقة مرضية طارحة فى الهامش كل ما يعتقد أنه يخل بالمعنى أو أنه قد أقحم على النص .

ليس هذا فحسب ، بل نستطيع أن نقول إن الطريقتين السابقتين فى التحقيق والتى اشرنا إليهما آنفا (أ ، ب) لا تقتضيان أى جهد من المحقق اللهم إلا ضرورة المامه ومعرفته بقراءة المخطوطات ونقلها من الورق الأصفر والخط القديم إلى الورق الأبيض والطباعة الآلية الحديثة . ونحن نرى أن أى واحد يعرف قراءة المخطوطات يمكنه أن ينشر ما شاء له من مخطوطات طبقا للطريقتين السابقتين . أما الطريقة التى اشرنا إليها الآن (الثالثة) فنشك ، كل الشك ، أن يقوم بها غير المتخصص والملم بالامام الكافى بالموضوعات التى يناقشها المؤلف ، والجذور التاريخية للمشكلة موضوع البحث... الخ .

وقد يزعم البعض أن هذه الطريقة التى تعتمد على مقارنة النسخ بعضها ببعضها وإخراج نسخة متكاملة من خلال كل النسخ أقول قد يزعم البعض أن هذه الطريقة تتعارض مع قدسية النص لانه لا ينبغى للمحقق أن يقترب من النص أو أن يُغَيِّرَ منه....

ونحن من جهتنا نوافق على ذلك كلية ، نوافق على أن للنص حرمة واحترامه... لكن ليس معنى هذا أن يكون موقف المحقق من النسخ موقفا سلبيا ، لأن الهدف فى النهاية من التحقيق هو إخراج نص متكامل يعتقد أنه الاصلى . وهذه الطريقة لا تضيف إلى النص شيئا من جانب المحقق فهى تسعى إلى إكمال النص من خلال النسخ الموجودة لدى المحقق . وما دام النص الاصلى للكتاب (المخطوط) المدون بخط المؤلف مجهولا فمن الخطأ ، حينذاك أن يقدس المحقق نسخة على حساب النسخ الأخرى ، بل ينبغى عد كل النسخ ، ما دامت ليست بخط المؤلف ، متساوية وعلى هذا الاساس يبدأ فى تقويمها واستخراج نص كامل على ضوئها جميعها .

ومع ذلك كله فإن هذه الطريقة تضع كل الاختلافات بين النسخ بالهامش ، بمعنى أنها تحفظ كل النسخ كما هى ، بحيث يستطيع أى فرد أن يتحقق من صحة وصدق قراءة المحقق من جهة وأن يختار من جهة أخرى القراءة التى تروق له إذا لم يقنع بقراءة المحقق .

وفيما يتصل بتحقيقنا لهذا النص فقد اتبعنا هذه الطريقة الاخيرة وهى التى سبق أن اتبعناها وسرنا عليها فى اخراجنا لبعض الكتب الأخرى والتى كان لنا شرف المساهمة فى اخراجها إلى النور مثل " الشامل فى اصول الدين " للجوينى ، و " التذكرة فى احكام الجواهر والاعراض " للحسن بن متويه ، و " الافحام لافئدة الباطنية الطغام " ليحيى بن حمزة العلوى .

لقد حاولنا فى تحقيقنا لـ " مصارع المصارع " أن نختار وأن نتحمل مسئولية اختيارنا الكلمات التى نرى أنها صحيحة بغض النظر عن انتمائها لهذا المخطوط أو ذاك حيث وضعناها فى المتن مع الاشارة إلى الكلمات المقابلة لها فى النسخ الأخرى . كذلك اذا وجدنا بعض العبارات التى توجد فى نسخة دون النسخ الأخرى ، وأعتقدنا انها زائدة أو انها قد تكون اضافة من عند الناسخ ، كنا نضعها فى الهامش ونشير إلى النسخة التى وجدت بها . والعكس صحيح ، بمعنى أننا اذا وجدنا عبارة ما او عدة اسطر (جمل) موجودة فى نسخة ، دون النسخ الأخرى واعتقدنا انها من عمل المؤلف كنا نضعها فى المتن ونشير إلى احتمال أن تكون قد سقطت من النسخ فى النسخ الأخرى .

وفيما يتعلق بآيات القرآن الكريم الموجودة بالمخطوط فقد وضعها الناسخ هكذا بلا معقوفتين ودون إشارة منهم إلى رقم الآية أو السورة التى أخذوا عنها ، هذا إلى جانب أن بعض النسخ كان يخطئ فى كتابة بعض الآيات . وقد قمنا بتخريج كل الآيات التى وجدناها بالمخطوط ، مع تصحيحها دون الاشارة إلى ذلك فى الهامش .

أيضا لم نشر إلى تصحيحنا لبعض الأخطاء النحوية التى كان يقع فيها الناسخون اللهم إلا اذا كان هذا الخطأ (الذى نعتقد انه خطأ) يمكن أن يقرأ بطريقة أخرى صحيحة بحيث لا يكون أنذاك خطأ من وجهة نظر المؤلف .

كذلك إذا كان ثمة خطأ فى طريقة كتابة الناسخ لكلمة ما (اذا كثيرا ما نصادف بعض الناسخ غير ملمين إلاما كافياً باللغة العربية) كنا نصحيحها مع

عدم الاشارة إلى ذلك مِثْل كتابة الناسخ فى مخطوطنا هذا انها وصحتها
النهار والذين (المثنى) وصحتها اللذين... الخ.

وقد نصادف بعض الجمل التى نعتقد أن كلمة ما أو حرفا ما قد سقط
سهوا من الناسخ ، وفى هذه الحالة نضع ما نضيفه من عندنا بين قوسين هكذا:
[]

أما العبارات أو الكلمات التى كنا نعتقد أنها زائده مع وجودها فى كل
النسخ فكنا نضعها بين قوسين هكذا : () بون حذف شىء منها .

وبإيجاز نستطيع أن نقول إن كل كلمة أو إشاره أو حتى وجود سهم بأية
نسخة من النسخ... كل ذلك أشرنا إليه سواء فى الهامش أو المتن طبقا لما
رأيناه لتقويم النص وتقديمه فى ثوب جيد . أى أن القارئ يستطيع ، إذا لم
يقنع بقراءتنا أو تصحيحنا أن يجد فى تحقيقنا للنص النسخ الثلاث وأن يختار
منها ما يراه هو مناسباً . لأن الامانة العلمية تقتضى ، بطبيعته الحال ، أن
يشير المحقق إلى كل كلمة وحرف فى اية نسخة بين يديه وليس من حقه أن
يستبعد ما أو أن لا يشير إليها .

كذلك نود أن نشير إلى أننا قمنا بوضع ثبوت فى نهاية النص لأهم الفرق
والاعلام وشرحنا بعض الكلمات العربية الموجودة بالمخطوط التى لم يعد
استعمالها شائعا الآن وذلك ايضا بالرجوع إلى المعاجم اللغوية .

بقى أن نشير فى النهاية إلى أننا قد فرغنا من عملنا هذا منذ ما يربو
على عشرة أعوام... وقد دفعنا به إلى المطبعة منذ ذلك التاريخ ولكن نظرا
لوجودنا خارج الوطن من جهة ونظرا لمشاكل الطباعة من جهة
أخرى... وأولوية بعض الكتب على البعض الآخر لاسباب تجارية محضة
للأسف الشديد فقد تأخر الى الآن رؤية هذا الكتاب النور .

لقد بذلنا كل ما نملك من جهد ووقت فى سبيل إخراج هذا الكتاب بصورة

طيبة فإن جاء كذلك فله الحمد على توفيقه وعونه ، وإن جاء على غير ما نتمنى فإن الكمال لله وحده. ونحن نعتقد أن كتابنا هذا سوف يضيف جديدا إلى تراثنا الفكرى العربى الاسلامى وفى وقت تشغل فيه مشكلة الأصالة والمعاصرة أجهزة إعلامنا وفكر مفكرينا.....

والله نسأل أن يكون عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم وأن يوفقنا فى سبيل خدمة ديننا ودنيانا وأن يجعلنا دائما من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

بقى أن أوجه الشكر إلى كل من ساعدنى فى إخراج هذا الكتاب إلى حيز النور وخاصة الزميلة الفاضلة الدكتورة سهير مختار . التى ساعدتنى فى نسخ هذا المخطوط.

والحمد لله أولا وأخيرا.

د. فيصل بدير عون

حدائق شبرا القاهرة.

هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامه الطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين . وبعد^(١)

فإني لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها ، واقتفى كلام الناظرين^(٢) فيها ، مقتبسا من نتائج خواطرهم بو^(٣) مستفيداً من أبحار أفكارهم^(٤) ، لأميز^(٥) بين حقها وباطلها ، وأقف على سمينها وغلثها ، فأظفر منها بما تطمئن^(٦) منه النفس ويسكن فيه القلب . فعثرت^(٧) في أثناء^(٨) طلبتي على كتاب يعرف بالمصارعات للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعة مع الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن^(٩) سينا في عدة^(١٠) من المسائل والرد عليه فيما ذكره في [٣] كتبه .

فدعنتي دعواه إلى النظر فيه . واشتد حرصي من استماع اسمه على التأمل في معانيه . فلما طالعت ، وجدته مشتملا على قول سخيف ، ونظر ضعيف ، ومقدمات واهية ، ومباحث^(١١) غير شافية وتخليط في الجدال وتمويه في المثال ، قد مازج به سفها^(١٢) يحترز عنه العلماء ، ورفثا^(١٣) من القول لا يستعمله الأدباء الا المنتسبين بالانتقام^(١٤) والمتسوقين عند العوام ، قد انصرع

(١) د : - وبعد .

(٢) د : ايها الطريق

(٣) د : - و

(٤) د : افكار

(٥) د : لامتيز

(٦) د : بطنان

(٧) أ - ففزت

(٨) د : انثار

(٩) د : بن

(١٠) د : لعدة

(١١) د : ومباحث

(١٢) د : سعي

(١٣) د : وما . هكذا في د . والرث معناه الفحش من القول . ورفث ، يرفث رفثا مثل : طلب

يطلب طلبا . راجع القاموس المحيط ج ١ ص ١٧٢ . ومختار الصحاح ص ٢٥٠

(١٤) د : بالانتقام . ولعلها : بالاسقام والسقيم هو العليل المريض .

فى أكثر مصارعاته وانهزم فى معظم مبارزاته . فرأيت أن أكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تخليطاته ، غير ناصر لابن سينا فى مذهبته ، لكن مشيراً^(١) إلى مزال أقدام صاحبه بومئها على مغالطات مشاغبه^(٢) وإن كُتته فى بعض المواضع بصاعه ، أو سقيته بكأسه ، فالله يعلم منى أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبى ولا يتعوده^(٣) خلقى^(٤) بل الحرب تعدى ، والكلام يجر الكلام ونقلت فيه متن كلامه ونص مراميه^(٥) من صدره إلى ختامه ، لئلا يحتاج من تقع إليه هذه النسخة^(٦) إلى طلب أصل^(٧) الكتاب . وسميته بعد إتمامه بـ " مصارع المصارع " فإن [٤] وقعت لي فيه زلة أو هفوة ، فليصلح من اطلع عليه من اخوانى طلباً بذلك اقتناء الخير ، وإحراز^(٨) الأجر . وها أنا مفتتح الكتاب ، والله ملهم^(٩) الصواب .

أقول : وسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارع^(١٠) بين أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا وبين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى المسائل المذكورة فيه . وقال^(١١) - بعد التحميد لله^(١٢) والصلاة على رسوله والثناء على مخبومه المصنف له ، وهو السيد مجد الدين ابو القاسم على بن جعفر الموسوى نقيب ترمذ^(١٣) - : ابتدأ^(١٤) اصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني بعرض^(١٥) بضاعته المزجاة^(١٦) على شرف كرمه . فخدمته^(١٧) بكتاب صنفته^(١٨)

(١) د . مشير . (٢) د : مساعيه (هكذا يمكن أن تقرأ ايضاً) .

(٣) د : - يتعوده . (٤) د : - خلقى . (٥) ر : مرامه .

(٦) أ ، د : النسخه . (٧) د : جداله . (٨) د : - ر .

(٩) د : ملهم !! (١٠) أ ، د : بالمصارع .

(١١) د : - وقال . (١٢) ر : له

(١٣) ابتداء من " مجد الدين " . إلى ترمذ ناقص من النسخه د ، ومكتوب بدلا من ذلك كله " محمد " .

(١٤) فى مصارعة الفلاسفة : انتدب راجع الكتاب نشرة د . سهير مختار ص ١٤ : أما

النسخة د . فتضيف هنا " بما هو صغر " .

(١٥) د : بعض . (١٦) زجج : الزج بالضم : الحديد .

(١٧) د : فخدمه . (١٨) د : صنفه .

فى بيان الملل والنحل على تردد القلب بين^(١) الخجل والوجل . فأنعم بالقبول وأمعن^(٢) النظر فيه ، وبلغ النهاية فى إدراك^(٣) معانيه ، وبالغ فى الثناء على أخلص مواليه . وما كان للمصنف فيه كثير تصرف سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب وجودة النقل . وإنما يسير عورة^(٤) العقل وتبين قيمة^(٥) الرجل عند المناجزة^(٦) الأقران^(٧) ومبارزة الشجعان وبالاختيار^(٨) تظهر خبيثة الأسرار ، وبالإمتحان يكرم الرجل أويهاً .

وقد وقع الاتفاق على أن المبرز فى علوم الحكمة وعلامة الدهر فى الفلسفة أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه^(٩) فيها قاف^(١٠) وإنْ نقض السواد^(١١) ولا يلحقه فيها لاحق وإنْ ركض الجواد . واجمعوا على أن مَنْ وقف على مضمون كلامه وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الأعلى . فعزمت^(١٢) على الاعتراض عليه رداً ورمياً ، وتعقيب^(١٣) كلامه إبطالاً ونقضاً . فإن ذلك باب ضربت دونه الأسدال^(١٤) وقضيت^(١٥) عليه الحفظة^(١٦) والأرصاء . فأردت أن أصارعه مصارعة^(١٧) الأبطال ، وأناضله مناضلة^(١٨) الرجال . فاخترت من كلامه فى الهيات الشفاء والنجاة^(١٩) والتعليقات أحسنه وأتقنه ، وهو ما برهن^(٢٠) عليه بزعمه وحققه وبيّنه . وشرطت على نفسى أن لا

(١) د : يبق . (٢) د : اتقن .

(٣) ر : درك . (٤) د : يمكن أن نقرا فى النسخة د : يستعوره .

(٥) مشتقه من نجز بمعنى قضى وفنى والمناجزة بمعنى المقاتلة القاموس المحيط جـ ص ٢٠٠ ومختار الصحاح ص ٦٤٦ .

(٦) د : الاقتران . (٧) د : والاختبار .

(٨) فى الاصل : يقفوه . (٩) د : فان .

(١٠) د : السعاد ، والمقصود بنقض السواد هنا مخالفه الاجماع .

(١١) فى الاصل : فعزمت . (١٢) د : وتعقب .

(١٣) د : الاسوال . (١٤) د : وقضيت .

(١٥) د : الحقه . (١٦) د : - مصارعة .

(١٧) د : واناظله منازل . (١٨) د : + والاشارات .

(١٩) د : يرتقن .

أقارِضه بغير صنْعته ، ولا أعانده على لفظ^(١) توافقنا على معناه وحقيقته ، ولا أكون^(٢) متكلما [٦] جدليا أو معانداً سوفسطائياً . فأتبدىء ببيان التناقض فى فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، فأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى - يعنى^(٣) مخدومه المذكور - مجلس^(٤) القضاة والحكام . وليحكم بين المناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم اذا تحوكم إليه . وأحق برعاية الصدق إذا أعول عليه ، ليعلم أنى^(٥) قد بلغت من العلم بأطوريه^(٦) بأوله وآخره . ولا يستصغر شأنى فالمرء باصغريه . ويتحقق أنى ارتقيت من حضيض التقليد إلى أوج التحقيق^(٧) وأرويتُ من مشرع النبوة بكاس مزاجها من تسنيم ومن خاض لجة البحر لم يطمع فى^(٨) شط . ومن يعلى ذروة الكمال لم يخف من حط^(٩) .

قال : وهذه المصارعة فى سبع مسائل من الالهيات^(١٠) من جملة نيف وسبعين مسألة فى المنطق والطبيعات والالهيات^(١١) [٧] خنقته بوتره ، ورشقته بمشاقصه^(١٢) ، واركسته لأم رأسه فى زُبَيْته ، ورددته فى مهوى حفرتة^(١٣) . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

(١) أ ، ر : لفظه

(٢) د : فلا يكون .

(٣) د : - يعنى .

(٤) د : المذكورة المجلس

(٥) أ ، ر : ان .

(٦) المقصود بلوغ درجة عالية للغاية من العلم . راجع القاموس المحيط ج٢ ص ٨٢ حيث نجد :

بلغ فى العلم اطوريه (بالفتح وقد تكسر) أى اوله وآخره .

(٧) د : + التسليم .

(٨) أ ، - : إلى .

(٩) أ ، ر : + لازال المجلس الاعلى اسعد طالع وايمن طائر ووضح هدى وانجح سعى واصوب

راى وتدبير ، واتقب تقدير وتفكير فى حرز جرير من الله العزيز ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

(١٠) د : الهيات .

(١١) د : الهيات .

(١٢) أى بسهامه .

(١٣) د : لحفرتة .

أقول^(١) : هذا الثناء^(٢) من المثني على نفسه والكسر لمن يروم مصارعة^(٣)
 قبل الشروع في المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين^(٤) بالأنبياء ، ومما لا
 يستحسنه العوام والأغبياء فضلا عن الخواص العقلاء.

فهرست المسائل :

- ١ - في حصر أقسام الوجود .
- ٢ - في وجود واجب الوجود .
- ٣ - في توحيد واجب الوجود .
- ٤ - في علم واجب الوجود .
- ٥ - في حدوث^(٥) العالم .
- ٦ - في حصر المبادئ .
- ٧ - حُول مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك معضلة^(٦)

* * *

قال المصارع : المسألة الاولى

في حصر اقسام الوجود

إعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر . وذلك
 أنهم^(٧) قالوا : الوجود ينقسم إلى^(٨) ما له أول وإلى^(٩) ما لا أول له . وما له أول^(١٠)

-
- | | |
|----------------------|------------------------|
| (١) د :- اقول . | (٢) أ : هذه الثناءات . |
| (٣) د ، ر : مصارعة . | (٤) د : المتقدمين . |
| (٥) د : حدث . | (٦) د : مفصلة . |
| (٧) د : ايضا . | (٨) د : + موجود . |
| (٩) د :- والى . | (١٠) د :- أول . |

ينقسم إلى جوهر وعرض. وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بحدّه^(١) أن يكون بحيث هو [٨] مثله بحدّه وبالعرض^(٢) القائم بالمتحيز. وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز.

لكن التقسيم الأول صحيح : دائر بين النفي والاثبات إذا روعى فيه^(٣) شرائط التقابل والتعاند من الاتفاق على معنى الأوليّة ذاتاً ومكاناً وشرفاً.

والتقسيم الثانی غیر صحيح ولا حاصر^(٤)، إذا فسّروا^(٥) الجوهر بالمتحيز والعرض بالقائم بالمتحيز. إذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود^(٦) قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز.

أقول^(٧) : أما قوله : التقسيم^(٨) الأول صحيح إذا كان شرط التقابل - وهو الاتفاق معنى الأوليّة ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً - فرعياً^(٩) فشىء^(١٠) لا يقول به المتكلمون ، لأن الأوليّة الذاتیه ممتنعة^(١١) عندهم ، والمكانية والشرقية غير معتبرة منها^(١٢) . والزمانية لا يقرون بها ها هنا . والمعتبر عندهم أولية بمعنى آخر ويعبرون عنه بالذاتى^(١٣) أو الرتبى . ويتمثلون فيه^(١٤) بأولية بعض أجزاء^(١٥) الزمان على بعض . فإنهم قالوا : تلك الأوليّة غير زمانية ، وإلا لوقع الزمان فى زمان آخر ويتسلسل^(١٦) . قالوا : إن المحدث له أول بذلك المعنى [٩] من غير أن يحتاج فيه إلى زمان . وكان يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات أن يعين

-
- | | |
|------------------------|---------------------|
| (١) د : - مثله بحدّه . | (٢) د : - وبالعرض . |
| (٣) د : فيهما . | (٤) د : خاص . |
| (٥) د : فرد | (٦) د : الوجود . |
| (٧) د : - أقول | (٨) أ ، ر : القسم . |
| (٩) أ ، ر : مرعياً | (١٠) ر : فيش . |
| (١١) أ ، ر : مختلفه | (١٢) د معبره ههنا . |
| (١٣) د : بالذاتيه | (١٤) د : - فيه . |
| (١٥) د : آخر | (١٦) : أخرويه |

أحدها . فيقول عند تقسيمه^(١) بهذين^(٢) القسمين إما ذاتا وحدها ، أو زمانا وحده^(٣) ، أو مكانا وحده ، أو شرفا وحده . فتكون هناك تقسيمات^(٤) بعدة الأجزاء لا تقسيم واحد . لأن جميع هذه الاعتبارات معا^(٥) لم يذهب إليه ذاهب . وعلى تقدير اعتبار الجميع فى قسم واحد لا يكون له مقابل واحد ، فلا تكون القسمة إلى متقابلين .

وأما قوله " التقسيم الثانى غير صحيح ولا حاصر ، ففيه نظر . لأن التقسيم الثانى عندهم هو أن يقال : وما له أول ينقسم إلى ما لا يحتاج^(٦) فى قيامه إلى غيره وإلى ما يحتاج فيه^(٧) . والأول هو الجوهر والثانى هو العرض .

وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم . وإنما^(٨) المخالفة فى إطلاق إسم الجوهر على القسم الذى لا يحتاج فى قيامه إلى غيره على وجه المساواة أو على معنى أعم منه^(٩) أو على معنى^(١٠) أخص منه . والحكماء يطلقونه على ما هو أعم منه^(١١) ، لأنهم يطلقون^(١٢) الجوهر على الصورة . وهو يحتاج فى قيامه إلى غيره^(١٣) [١٠] من بعض الوجوه . والمتكلمون يطلقونه على ما هو أخص منه ، لأنهم يطلقونه على المتحيز فقط ؛ وهو أخص مما لا يحتاج فى قيامه إلى غيره ؛ لأن كل متحيز غير محتاج فى قيامه إلى غيره ولا ينعكس . وأيضا يتخالفون^(١٤) فى إطلاق إسم العرض على ما يحتاج فى قيامه^(١٥) إلى غيره .

-
- | | |
|----------------------------|------------------------|
| (١) د : فى الاصل : تقيمه . | (٢) د : بهذا . |
| (٣) د : وحدها . | (٤) د : تقسيمان . |
| (٥) د : هما . | (٦) أ ، ر : ما يحتاج . |
| (٧) ر : ما لا يحتاج . | (٨) د : - و . |
| (٩) د : - منه . | (١٠) د : - معنى . |
| (١١) أ ، د : - منه . | (١٢) د : يطلقون . |
| (١٣) د : غير . | (١٤) ر : يتحالفون . |
| (١٥) د : قوامه . | |

والحكماء^(١) يطلقونه على ما هو أخص منه لتخرج الصورة عنه^(٢) . وبعض المتكلمين يطلقونه على ما هو أعم منه ، إذ^(٣) يجوزون وجود عرض لا فى محل .

وقوله : وعنوا بالجواهر : المتحيز الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .

وهذا الكلام مبهم^(٤) ولو اقتصر على قوله : وعنوا بالجواهر المتحيز لكان كافياً . فإن قوله : الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو يحتاج^(٥) إلى تفسير الحيثية . فإن أراد بها الحيثية المكانية ، يكون تفسير الذى يمنع جوهرها آخر ، أن يكون^(٦) فى مكان كان صحيحاً . إلا أنه لا يكون حداً بل علامة . فإنهم يفسرون المتحيز بما يكون فى جهة^(٧) أو حيز ، ويشغل ذلك الحيز ، ويتبع ذلك منع المتحيز الآخر أن يكون معه فى تلك الجهة أو الحيز .

وقوله : وأحالوا [١١] وجود عرض ليس بقائم بمتحيز ، صحيح إن أراد^(٨)ه بالتكلمين بعضهم لاكلهم . فإن مشايخ المعتزلة مع كثافة سوادهم^(٩) - يقولون : إرادة الله تعالى عرض حادث لا فى محل .

قال : وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة^(١٠) . ولأن المتحيز شىء ما له حيزٌ وقابل التحيز^(١١) غير^(١٢) نفس التحيز . فإن^(١٣) ما يقبل التحيز هو المادة ، ونفس التحيز صورة فيها . فهو ، أى^(١٤) المتحيز^(١٥) ، إذن جوهر مركب من مادة وصورة .

(١) أ ، د : فالحكماء .	(٢) د : كى تخرج عنه الصورة .
(٣) د : - إذ .	(٤) د : مهم .
(٥) د : محتاج .	(٦) د : لا يكون .
(٧) د : جهته .	(٨) د ، ر : أراد .
(٩) ر : رادهم .	(١٠) د : بمتحيز .
(١١) د : الحيز .	(١٢) د : عند .
(١٣) د : فاته .	(١٤) أ : ان .
	(١٥) د : - أى المتحيز .

أقول^(١) : القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز ، يحتاج إلى برهان أولاً على^(٢) إثبات المباينة بين قابل التحيز ونفس التحيز^(٣). وعلى تقدير ثبوت^(٤) ذلك تكون الصورة قائمة وهو لم يورد للجوهر حدا يشملها ، ويخرج العرض عنه . وفي جميع ذلك مباحث دقيقة^(٥) وهو يقتصر على الدعوى المجردة عن الدليل .

ثم قال^(٦) : والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين . فهما^(٧) اذن جوهران غير متحيزين . فقد خرج من المتحيز ما ليس بمتحيز ، وهذا أعجب . أقول : ترك^(٨) ههنا^(٩) قسماً^(١٠) آخر ، وهو أن يتركب من جوهر وعرض . ولم يُبين^(١٢) أولاً استحالة تركيب^(١١) الجوهر من عرضين يقوم أحدهما بالآخر ، ثم استحالة تركيبه من جوهر وعرض . فإن قيل : الأول ظاهر الاستحالة لاستحالة^(١٣) تقدم أحدهما على الآخر ، ولذلك^(١٤) لم يذكره .

قيل : هذا ليس بذلك الظاهر . فإن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة والصورة إلى الهيولى^(١٤) من جهتين . وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون مثل ذلك^(١٥) في ذينك العرضين ؟

وأما الثاني فأجوب^(١٦) إلى البيان . على أن جميع المتكلمين يقولون : الجسم مؤلف^(١٧) من جواهر لا تتجزأ . ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذي

(١) د : - أقول .

(٢) د : - على .

(٣) د : + ثم على وجود قابل التحيز .

(٤) د : مثبتون .

(٥) د : ههنا .

(٦) د : - قال .

(٧) د : فيهما .

(٨) في أ ، د : يراد ، هكذا ويمكن أن تقرأ : يزداد أو يرد وكذلك .

(٩) د : هنا .

(١٠) في أ ، د : قسم ، د : أقسم .

(١١) د : تركيب .

(١٢) أ ، د : للاستحالة .

(١٣) د : وكذلك .

(١٤) د : - إلى الصورة والصورة إلى الهيولى .

(١٥) د : تلك .

(١٦) د : فلرجوع .

(١٧) د : المؤلف .

هو جواهر مع التأليف . والتأليف عندهم عرض . ولما لم يمتنع عندهم تركيب جواهر ، هو الجسم ، من جواهر وعرض ، فلم لا يجوز أن يتركب المتحيز أيضا من جزئين^(١) : جواهر قابل وصورة هي عرض ؟ وما لم يقم برهان على امتناع ذلك ، أو جواز تأليف الجسم من عرضين أو امتناع الكل ، لم يحسن التعجب منه في اخراج جواهر^(٢) غير متحيز^(٣) من الجواهر المتحيز .

قال : وأما الفلاسفة فقد اثبتوا جواهر^(٤) عقلية ليست بمتحيزات مثال العقول والنفوس والمواد والصور . وأثبتوا أعراضا ليست قائمة بمتحيزات [١٣] مثل الحركات في الكم والكيف وغير ذلك .

أقول : النقل الأخير ظاهر الفساد . فإن الحركات عند الفلاسفة أربع حركات :

في الكم : وهو ازدياد الجسم في مقداره أو انتقاصه فيه .

وفي الكيف : وهو حدوث عرض بالفعل في جسم على سبيل التدريج كالاسوداد^(٥) والابيضاض .

وفي الوضع : وهو تبدل^(٦) الأوضاع للجسم الواحد على سبيل التدريج .

وفي الأين : وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان ، وكل ذلك يختص بالاجسام التي هي المتحيزات .

وقد ماؤهم^(٧) أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد وعلى^(٨) العكس . وهذا أيضا يختص بالاجسام . فإذا ليس عندهم

(١) د : حيزين .

(٢) د : جو . (٣) د : في الاصل : المتحيز .

(٤) د : . . . ابتداء من "جواهر . . . والصور"

(٥) د : كالاسوداد . (٦) د : تبديل .

(٧) في الاصل : وقد ماؤهم . (٨) د : أو على .

حركة لا تقوم^(١) بمتحيز ألبته. بل عندهم أعراض ليست قائمة بالمتحيزات كالاستعداد ، والفعل والانفعال ، وكالأعراض النفسانية والأعراض التي تقوم بأعراض آخر. فإنها لا تقوم ، أول قيامها بالمتحيزات ، وإن كانت تقوم مع محالها بها.

والحركة ليست عرضا واحدا قائما ببعض الأعراض ، لأنها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة . [و] لا [ينبغي أن] يقال إنها من مقولة الانفعال ، لأن الذى من [١٤] مقولة الانفعال هو المتحرك لا الحركة^(٢) ، وهو حالة للجسم من حيث يعرض له أحد الأمور المذكورة.

قال : وقد أورد ابن سينا تقسيما فى مبدأ^(٣) إلهيات النجاة ، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات وأنقله^(٤) على وجهه^(٥) ثم أبين وجوه الخطأ فيه.^(٦)

أقول : أما نقل دعواه بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات ففيه نظر. إذ لا توجد فيه هذه الدعوى صريحا غير قسمة^(٧) الوجود إلى الجوهر والعرض كما فعله.

ثم إنه نقل قوله ، وهو هذا: إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحدة [منهما] غير مجامعة^(٨) للآخر بأسره كالحال فى الوجد والحائط ، فانهما وإن اجتمعا فداخل الوتر غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطه^(٩) فقط. فاذا لم يكن كما الوجد^(١٠) والحائط ، بل كان كل واحد منهما

(١) د : لا تقدم .

(٢) د : المتحرك لا لتحركه .

(٣) د : لعلها فى مبدأ .

(٤) د : فأنقله .

(٥) د : وجهته .

(٦) د : وجوده المطابق .

(٧) د : ر : قسمته .

(٨) د : د : مجامع .

(٩) د : بسيط ، ولعلها : بسيطه .

(١٠) د : للوجد .

يوجد شائعا لجميع ذاته في الآخر ، ثم كان أحدهما ثابتا حال مفارقة الآخر ، وكان أحدهما مفيدا لمعنى به يصير الشيء موصوفا [بصفة] والآخر مستفيدا له ، فإن الثابت [١٥] والمستفيد لذلك ، يسمى محلا والآخر يسمى حالا فيه .

ثم إن كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه ، فإننا نسميه موضوعا له^(١) ، وإن لم يكن مستغنيا لم نسمه موضوعا له^(٢) ، بل ربما^(٣) سميناه هيولى . فكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر . وكل ذات قوامه في موضوع^(٤) فهو عرض . وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرأ لا في موضوع^(٥) إذا كان المحل القريب ، الذي هو فيه ، متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم مقوما له ونسميه صورة . وأما إثباته فقد يأتينا من بعد .

وكل جوهر ليس في موضوع^(٦) ، فلا يخل : إما أن لا يكون^(٧) في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل فإننا نسميه صورة مادية وإن لم يكن في محل أصلا : فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون . فإن كان محلا بنفسه فإننا^(٨) نسميه الهيولى المطلقة . وإن لم يكن : فإما أن يكون مركبا مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية وإما أن لا يكون^(٩) ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس . وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع ، فإننا^(١٠) نسميه عرضا [١١] .

- قال : وقد ذكر قبل هذا الفصل أن الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض . وذكر^(١١) بعده في فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا شك أن

-
- | | |
|---------------------------------|------------------------|
| (١) أ : - له . | (٢) د : - له . |
| (٣) د : انما . | (٤) د : موضع . |
| (٥) د : موضع . | (٦) د : موضع . |
| (٧) د : يكون في محل اصلا أو ... | |
| (٨) د : فانما . | (٩) د : فاما أن يكون . |
| (١٠) د : فانما . | |
| (١١) د : وذلك . | |

ههنا^(١) وجوداً . وكل وجود^(٢) فإما واجب وإما ممكن . ثم قال^(٣) مبتدئاً بالمصارعة...

فأقول فى الاعتراض ، وبالله التوفيق ، : القسمان الأولان وهما الجوهر والعرض^(٤) أحدهما من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أو من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن ؟ فإن كان الأول فواجب الوجود داخل فى قسم الجوهر ، وإلا كان من قسم العرض ، ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . أقول : قسمة^(٥) الوجود من حيث هو وجود مطلق محال . فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء ، يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما^(٦) غير ذلك الشيء . وإذا اعتبرت قسمة فلا تؤخذ^(٧) مع هذه الحيثية ، بل يؤخذ^(٨) الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد والتقسيم^(٩) ، فتتضاف^(١٠) إلى مفهومه مفهومات آخر ، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

وقسمة الوجود بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الإمكان مع الوجود ، وإلا [١٧] لما^(١١) أحتج فى اثبات الامكان للجواهر والاعراض إلى دليل . ووقوع^(١٢) الجواهر والأعراض جميعاً فى أحد^(١٣) قسمى الواجب والممكن لا يوجب وجوب [وجود] أحد القسمين مع مورد^(١٤) القسمة .

ثم إن كانت القسمتان^(١٥) كلتاهما حاصرتين : فإما أن يكون المورد^(١٦)

(١) د : - ههنا . (٢) د : مكرر : وكل وجود .

(٣) د : - قال .

(٤) د : ساقط ابتداء من " والعرض أحدهما من أقسام " .

(٥) د : قسم . (٦) د : وهما .

(٧) يمكن ان تقرا : توجد . (٨) يمكن ان تقرا أيضا : توجد .

(٩) د : يقسم . (١٠) د : فيضاف .

(١١) د : بما . (١٢) د : وقوع .

(١٣) د : واحد . (١٤) د : جوهر رد !!

(١٥) د : القسمان . (١٦) د : المورد رد !!

ففيهما واحداً يلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معا مساويين للجوهر والعرض ، وإما أن يكون المورد فيهما ^(١) بمعنيين . فإن كانت احدهما ^(٢) غير حاصرة ، جاز اتحاد الموردين أو اختلافهما ^(٣) .

والوجود الذي هو ^(٤) مورد القسمة يمكن أن يؤخذ ^(٥) ها هنا بالوجهين ، وبيان ذلك أنهم ربما أطلقوا إسم الوجود وإسم الموجود ^(٦) بمعنى واحد ، فيكونان إسمين مترادفين فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته ، والوجود العارض للماهيات التى لها مفهومات غير معنى الوجود جميعا . وتارة يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته ، فيكون هذا الإطلاق أخص من الأول وأيضا ربما يطلقونهما بمعنيين : أما الوجود ، فبالمعنى الشامل للوجودين . وأما الوجود فبالمعنى الخاص بذوى الماهيات . وإذا تبين ذلك [١٨] نقول:

فالموجود ^(٧) المقسوم ^(٨) بالواجب والممكن هو بالمعنى العام . وأما المقسوم ^(٩) بالموجود لا فى موضوع وبالموجود فى موضوع : فإن عنى بالموجود لا فى موضوع صنفان ^(١٠) : أحدهما أنه كائن والثانى أنه ليس فى موضوع . فالمعنى المقوم ^(١١) هو أيضا عام كالأول . ويكون الواجب داخلا فى أحد القسمين ، فإنه موجود وليس فى موضوع . وبهذا المعنى كان ^(١٢) إطلاق إسم الجوهر عليه بحسب ^(١٣) المعنى وإن منع منه مانع بحسب ^(١٤) اللفظ .

وإن عنى ^(١٥) بالموجود لا ^(١٦) فى موضوع صفة واحدة وهى ^(١٧) أن ^(١٨) يوجد

(١) أ ، ر : فيها .

(٢) د : واختلافهما .

(٣) (٥) يمكن ان تقرا : يوجد .

(٧) د : فالوجود .

(٩) د : والمقسوم .

(١١) د : المقسوم .

(١٢) أ ، د : بحيث .

(١٥) د : نهى .

(١٧) د : هى .

(٢) أ ، ر : إحييهما .

(٤) د : - هو .

(٦) د : الوجود الموجود .

(٨) أ ، ر : المقوم .

(١٠) د : صفتان .

(١٢) د : كون .

(١٤) د : بحيث .

(١٦) د : ولا .

(١٨) د : انه .

لا فى موضوع ، والشئ الذى يوجد لا فى موضوع تكون هويته غير هذه الصفة^(١). فإن هذه الصفة لا تقتضى كونه موجودا مطلقا . بل إنما تقتضى أنه إذا وُجد وُجد لا فى موضوع وأعتبر^(٢) مثله فى الوجود فى موضوع . وبهذا الوجه يكون المقوم^(٣) بالمعنى الخاص معنى^(٤) الوجود العارض للماهيات : إما أن يعرضها - حين يعرضها^(٥) - بحيث لا يصير بعد العروض فى موضوع . وإما أن يعرضها فيصير بعد العروض فى موضوع . وأما إن كان المورد واحداً والقسمة الثانية^(٦) غير حاصرة ، فحكمه ظاهر .

ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات ، وأخذ الوجود بمعنى واحد [١٩] والموجود^(٧) لا فى موضوع بمعنى واحد ، وجد القسمة التى ظنها حاصرة : تارة تقع على قسمين وتارة على قسمين هما قسمان لأحد ذينك القسمين ، فظن أنه صرع^(٨) خصمه وهو انصرع بالحقيقة من حيث جهله بمراده .

قال : ويلزم أن تكون الجوهرية جنسا والوجوب فصلا . فيكون واجب الوجود مركبا من جنس وفصل . وتؤكد^(٩) هذا فى الإلزام بقوله فى رسم الجواهر : إنه الموجود لا^(١٠) فى موضوع . فإن واجب الوجود موجود لا فى موضوع^(١١).

أقول : قد أخطأ فى ظنه أن كل شئ يدخل تحت شئ كان ذلك الشئ جنسا^(١٢) له وتميز^(١٣) بفصل ثبوتى حتى يصير مركبا . وقد بان بما قررنا^(١٤) أن الواجب يدخل تحت الجوهر ، بمعنى كونه موجودا غير عارض لشئ لا

-
- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| (١) د : غير صفته . | (٢) د : - و . |
| (٣) د : المقسوم . | (٤) د : يعنى . |
| (٥) د : - حين يعرضها . | (٦) أ ، ر : - الثانية . |
| (٧) د : والوجود . | (٨) د : صريح . |
| (٩) د : ويتأكد . | (١٠) د : - لا . |
| (١١) د : مكرر : موضوع . | (١٢) د : جنس . |
| (١٣) أ ، ر : ويتميز . | (١٤) د : هما قررنا . |

لماهية ولا لموضوع . ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود بالمعنى العام . ولا يلزم من دخوله ذلك دخوله تحت جنس يمتاز عن^(١) غيره بفصل . ولا يلزم من [٢٠] ذلك تركيب قوله^(٢) .

وإنْ اعتذرت عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وُجد كان وجوده لا في موضوع . . .

قال : فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة^(٣) وتضمنا ، بل مدلول عليه استتباعا والتزاما . وإنْ كان القسمان الأولان ، أعنى الجوهر والعرض ، من أقسام أحد القسمين وهو الممكن . فهو صحيح فى المعنى غير صحيح^(٤) فى اللفظ .

على أنه قد أتى فى شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه ، فقال : الجوهر هو^(٥) الموجود لا فى موضوع . وهذا بعينه يشمل الواجب الوجود ويساويه . ثم^(٦) إنى لا أنكر أن اللفظ^(٧) العام ينقسم أنحاء^(٨) من^(٩) القسمة^(١٠) من وجوه^(١١) مختلفة ، كما يقال : الموجود ينقسم نحوا من القسمة إلى ما له أول وإلى ما لا أول له . ونحوا من القسمة إلى علة ومعلول . ونحوا من القسمة إلى واجب وممكن . لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك . بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

أقول : ليس الأمر على ما ظنه . فإن معنى الموجود بحسب اللغة هو الشيء ذو الوجود . ومعنى قوله : لا فى موضوع ، لا يحصل فى موضوع^(١٢) ، فإن الجار والمجرور فيه يتعلق بفعل مضمر . وها هنا^(١٣) لا فعل الا ما يرادف^(١٤) معنى الوجود ، كالحصول والكيونة والثبوت وغير ذلك .

(١) د : من .	(٢) د : + ذات .
(٢) د : المطابقة .	(٤) د : - غير صحيح .
(٥) د : - هو .	(٦) د : - ثم .
(٧) د : للفظ .	(٨) د : انما .
(٩) أ ، ر : - من	(١٠) د : القسم .
(١١) د : وجوده .	(١٢) أ ، ر : الموضوع .
(١٢) د : رهينا !!	(١٤) د : بما يرادف .

فمعنى قولهم الموجود [٢١] لا فى موضوع بالمطابقة من حيث اللغة^(١) هو
الشيء الموجود^(٢) غير الحاصل فى موضوع. وهذا مطابق لما فسروه به حين
حملوه على الجوهر.

ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا إنه بالاشتراك
يدل على معنيين . فإنه لا يقال للدال على مفهوم إسم أو على لازم مفهومه
بالتبعية لا بالوضع^(٣) إسم مشترك. ولو كان كذلك ، لما^(٤) وجد اسم^(٥) غير
مشترك. فإن كل معنى له لازم [و] أول لوازمه سلب ما عداه عنه. وباقى^(٦)
الكلام قد مر ما يجب أن يقال فيه.

قال : ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل^(٧) القسمة أم لا ، إن شاء الله
تعالى . وأما قوله إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير^(٨)
مجامع للآخر بأسره إلى قوله كان كل واحد منهما وجد شائعا^(٩)
فى الآخر بأسره^(١٠).

أقول : فهذه القضية منتقضة من وجوه^(١١) ، والتالى لم يلزم المقدم
لزوما^(١٢) بيّنا ولا غير بيّن فإن العرضين ذاتان تجتمعان فى محل ، ثم لا يكون
كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعا فى الآخر بأسره.

. أقول : ليت شعرى ، أى معنى تصور للمجاعة والشيوع^(١٣) ، حتى
تفوه [٢٢] بمثل هذه الخرافات. فإن معنى المجاعة والشيوع بالأسر^(١٤) هو

(١) د : الكفه . (٢) آ ، ر : والموجود .

(٣) د : بالوضع . (٤) د : أما .

(٥) د : - اسم . (٦) آ ، ر : وما فى .

(٧) د : + الوجود . (٨) د : ناقص ابتداء من " غير مجامع كان كل واحد منهما "

(٩) د : سابقا . (١٠) د : + قال القضية .

(١١) د : وجوده . (١٢) د : + ما .

(١٣) د : الشيوعه . (١٤) د : بالأسمى .

أن لا يوجد أحد العرضين فى محل إلا وقد وُجد معه^(١) العرض الآخر . بل لا يمكن أن يشار إلى^(٢) أحدهما إشارة حسية إلا وتكون تلك الإشارة بعينها إشارة^(٣) إلى الآخر ، كالجسم الذى يجتمع فيه السواد والحرارة^(٤) ، ولا يوجد جزء منه أسود إلا وكان مع ذلك حارا . وهو يقول : ليس^(٥) بمجامعة ولا شيوع . وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى الجامعة والشيوع بخلاف ما يقتضيه العرف ، ثم ينكرها هنا المعنى المتعارف .

قال : والحال فى الهيولى والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة ليست شائعة فى الهيولى^(٦) بأسرها ، والهيولى ليست بشائعة فى الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها . فلم تكن واحد [ة] منهما شائعة^(٧) فى الأخرى بأسرها .

أقول : إن لم تكن الهيولى شائعة فى الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن له صورة ، وهذا كما تسمعه .

ثم قال : والحال فى الجسم والعرض كذلك . فإن العرض يوجد شائعا فى الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع [٢٣] فى العرض بأسره ولا مجامع له ببسيطه .

أقول : أما الأقسام فى موضوع أو لا فى موضوع ، فهى جارية مع الأنواع مجرى واحدا^(٨) . وأما القسمة العقلية فلا تقتضى جواز وجود الأقسام . فإن المحال أحد الأقسام العقلية وليس بجائز الوجود . واما البرهان المقتضى لتحقق وجود الأقسام فشيء خارج عن القسمة وهو هنا يبحث فى حصر أقسام الوجود ، كما وسم الباب به لا فى إقامه البرهان على أعيان الموجودات .

(٢) د : اليه .

(١) د : معنى .

(٤) د : والهراره .

(٣) د : - بعينها اشاره .

(٦) د : - " فى الهيولى بأسرها ليست بشائعه " .

(٥) د : ليس يقول .

(٨) ١ ، ر : واحد .

(٧) فى الاصل : شائعا .

ثم قال : ونحن نورد ، بتوفيق الله تعالى ، تقسيما حاصرا لذلك كله
لنمتاز قوة عن قوة ورجل عن رجل .

أقول : فلنتظر^(١) فيه ونحكم بما يقتضيه العقل والإنصاف .

قال : فنقول الوجود الذى له معنى يرتسم فى العقل ويشمل ماهيات
الأشياء شمولاً بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

أقول : الوجود لا يشمل الماهيات إلا شمول الأعراض لمعرضاتها وشمول
الأعراض لمعرضاتها قد يكون بالسوية وقد لا يكون . والوجود من جملة ما لا
يشمل الواجب والممكن ، ولا الجوهر بالسوية ، فهذا [٢٤] الوجود الذى^(٢)
يشملها بالسوية ، ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة^(٣) الوجود . فإذا
هو إنما يقسم ما اخترع^(٤) العقل غير مطابق للخارج بل للوجود المتعارف .

قال : فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة لا يقبل التقسيم من حيث

المعنى .

أقول : فزعمه^(٥) قول العقلاء : السواد إما حالك كسواد الغراب ، أو غير
حالك كسواد الرماد ، والبياض إما يقق كبياض الثلج أو غير يقق كبياض
العاج ، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معانى غير متعارفة^(٦)
بحسب تخيلاته المشوشة ، ثم يتكلم عليه ولا يلتفت إلى تعارف الناس فى
العبارات .

قال : وذلك ينقسم بالقسمة^(٧) الأولى إلى ما يكون محلاً لحال^(٨) ، وإلى ما
يكون حالاً فى محل ، وإلى^(٩) ما يكون قائماً بنفسه ، ليس بمحل ولا حالاً^(١٠)
فى محل . .

(٢) أ ، ر : - الذى .

(٤) د : اضرع !!

(٦) أ ، ر : متعارف .

(٨) د : الحال .

(١) د : فلنبصر .

(٣) أ ، ر : اللفظ .

(٥) د : فينزع .

(٧) د : القسم .

(٩) د : لا توجد كلمتى "محل وإلى" ومكتوب بدلاً من ذلك : ذاتى

(١٠) فى : الاصل : حال .

أقول : إنه ادعى فيه القسمة الأولى . والقسمة الأولى ^(١) لا تكون قط إلا ^(٢) إلى قسمين : والتثليث إنما يجيء من قسمين ، وإلا لما كانت أجزاء الانفصال محصورة . فهذه ليست بقسمة أولى . وإنما وجب عليه ، لو كان يقسم قسمة أولى ، أن يقول : الوجود ينقسم إلى ما هو محل وإلى ما ليس بمحل ^(٣) [٢٥] . والذي ^(٤) ليس بمحل ينقسم إلى ما هو حال وإلى ما ليس بحال ، حتى يستوفى هذه الأقسام ويُلْتَمَس ^(٥) الأجزاء .

فإن أراد بقوله ليس بمحل ولا حال في محل معنى غير ما يدل عليه القائم بنفسه ، لا تكون القسمة صحيحة . وإن أراد به تفسيره ، لزم منه أن ^(٦) المحل لا يكون قائما بنفسه ، وهو مناقض بقوله فيما مر ^(٧) أن أحد المحليين ثابت بذاته . وأيضا ينقسم ^(٨) - القسم الثالث من هذه الثلاثة الذي يكون قائما بنفسه وليس بمحل ولا حال - إلى العقول والنفوس والطبائع وذى ^(٩) الجسم ، فإنه داخل فيه إذ لا يعتبر كونه محلا .

وإن أراد بهذا القسم ما يكون مفارقا للمادة ، وجب عليه أن يجعل الأقسام أربعة : حالا ، ومحلا ، ومجموعهما ومفارقا . وادخال الجسم في المحل المركب لا يخلصه ^(١٠) عن فساد هذا التقسيم . فإن المركب من الحال والمحل لا يدخل تحت المحل إلا بالعرض وليس ادخاله تحت المحل بأولى ^(١١) من ادخاله تحت الحال ولا ^(١٢) بنوع آخر من التعسف ، فإن كليهما جزءان ^(١٣) له .

قال : والمحل ما يحله الحال حلول شيوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث هو بأسره .

(١) ١ : - والقسمة الأولى . (٢) د : - قط إلا .

(٣) د : بمحال .

(٤) د : - " والذي ليس . . . " وإلى ما ليس بحال " (٥) د : وتثليث .

(٦) د : - أن . (٧) د : - مر .

(٨) د : وينقسم . (٩) د : وليس .

(١٠) د : لجليصدر !! (١١) د : بتول .

(١٢) د : - إلا . (١٣) د : جزء .

أقول : فيه فساد لفظي ، وهو تعريف المحل بالحال . وأحد المتضايقين [٢٦] لا يعرف بالآخر . وتفسير الطول^(١) بالشيوخ^(٢) هو ما أخذه عن ابن سينا بعد أن شنع عليه . وكان مثله قول القائل : الشعير يؤكل ويندم ، وهو قد ذم ثم اكل . إلا أن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايقين^(٣) بالآخر ، وهو أفسده^(٤) باقتران ذلك به . فظهر الفرق بين قوتيهما في العلم .

قال : وذلك ينقسم إلى^(٥) ما لا يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى به أن ما له باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ويسمى^(٦) الهولي . وإلى ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويسمى الموضوع ويحمل عليه المحمول ، وذلك^(٧) هو الجسم . أقول^(٨) : هنا^(٩) فصح نفسه في قوله ويحمل عليه المحمول^(١٠) . وذلك أنه ظن أن الموضوع^(١١) الذي هو محل العرض ، والذي يحمل عليه المحمول شيء واحد^(١٢) . وهذا شيء يعرف فساد كل من^(١٣) بأن^(١٤) له أقل فهم .

أقول هذا المعنى استفاده من ابن سينا . وقوله إنه بسيط لا مركب تحكم . وكان يجب عليه أن يقيم برهانا على أن مثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون مركبا .

وفي قوله : وذلك هو الجسم إخراج الأعراض التي في^(١٥) محل لغيرها

-
- | | |
|--------------------------|---|
| (١) د : الحول . | (٢) أ ، ر : الشيوخ . |
| (٣) أ ، ر : المتضايقين . | (٤) أ ، ر : افسده . |
| (٥) د : سلا . | (٦) أ ، ر : وهو . |
| (٧) أ ، ر - وذلك . | (٨) أ ، د - أقول . |
| (٩) د : وهنا . | (١٠) أ : بها نقص ابتداء من قوله وذلك هو الجسم إلى هنا : |
| (١١) د : للموضوع . | " ويحمل عليه المحمول . " |
| (١٢) د : وحده . | (١٣) د : - من . |
| (١٤) أ ، ر - بأن . | (١٥) يمكن ان تقرا : هي . |

من القسمة. فانظر كيف يصارع مثل هذا^(١) الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا [٢٧] وبيارز معه في ميدان الكلام سارقا منه المعاني وواضعا اياها في غير مواضعها مع غلط وتناقض ، وعدم وقوف على المقاصد ، وعدم معرفة^(٢) بالاصطلاحات.

قال : ولا كان الجسم مركبا من هيولى وصورة ، وهو جوهر ، فجزأه جوهران ، فإن الجوهر لا يتركب من عرضين^(٣) ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين.

أقول : هاهنا صار مبرهنأ . وقد مر الكلام في برهانه .

وأما قوله : والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين . فإن أراد به أن^(٤) الجسم لا يتركب^(٥) من جوهرين شأنهما أن يتعقلا^(٦) فهو باطل وإن أراد به : أن لا يتركب من جوهرين^(٧) مجردين^(٨) ، فهو صحيح . لكن القسمة غير حاصرة : فإن المركب إما : من جوهرين حسيين أو من جوهرين معقولين ، أو من خلط بينهما ، أو من عرضين ، أو من عرض وأحد الجواهر المذكورة^(٩) . وهذا إذا كان التركيب من جزعين وإن كان أكثر من جزعين فزيد^(١٠) الأقسام ، فعليه إبطال جميع الأقسام حتى ينفي^(١١) ما يقصده .

قال : وأما الحال فينقسم إلى ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وهو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لا ضد له .

أقول : نسي^(١٢) ها هنا الصورة النوعية والصورة الكمالية . وقد [٢٨] ادعى حصر جميع الموجودات ، فسقط^(١٣) من قسمة هذه الصورة .

-
- | | | |
|--|---------------------------------|---------------|
| (١) د : هذا مثل . | (٢) د : معرفته . | (٣) د : عرض . |
| (٤) د : - أن . | (٥) د : لا يركب . | |
| (٦) في النسخة أ : لعللا وأعلها : يعقلا . | (٧) د : جوهر . | |
| (٨) د : - مجردين . | (٩) د : الجوهر المذكور . | |
| (١٠) لعلها : فتزيد . | (١١) يمكن ان تقرا ايضا : يبقى . | |
| (١٢) د : نسمى . | (١٣) أ ، ر : فقط . | |

وأما قوله : مثل التحيز... فالتحيز إن أراد به الصورة ، فهو اختراع خاص به لأن^(١) المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة ، والحكماء لا يستعملون لفظ التحيز . إنما التحيز^(٢) هو صفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعلوم^(٣) شيئا لذوات الجواهر^(٤) والأعراض تقتضيه^(٥) لكونها في أحياء أو في المحال بعد صيرورتها^(٦) موصوفة بصفة الوجود . وإن أراد بالتحيز^(٧) الصورة الجسمية فما معنى قوله : مثل التحيز ؟ بل كان يجب عليه أن يقول : هو التحيز ، فإن التحيز والاتصال الجسمي^(٨) الذي لا ضد له هو الصورة الجسمية ، فتشبيههما^(٩) به تشبيه الشيء بنفسه .

قال : وإلى ما^(١٠) يستغنى عنه المحل في قوامه ولا يتبدل المحل باستبداله مثل الكون في المكان والاتصال الذي هو ضد الانفصال ويسمى عرضا^(١١) أقول : الكون في المكان من الأمثلة^(١٢) التي أوردها للأعراض^(١٣) التي لا يخلو المحل منها ، وطلب الفرق بينهما وبين الصور التي يحتاج المحل في قوامه^(١٤) إليها ، ثم حكم بامتناع التقصى منه .^(١٥) وقال : ولأت حين مناص . وها هنا نقل ذلك المعنى بعينه ، وقد حصل له التقصى والمناص اللذين [٢٩] لم يكونا لغيره^(١٦) . وقد^(١٧) قيل إذا لم تستح فاصنع ما^(١٨) شئت . قال : وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفي والاثبات في عدد ؛ إلا أنها حُصرت بالمقولات التسع ، وقد حُصرت في الكم والكيف .

(١) د : لا . (٢) د : - إنما التحيز . (٣) د : للمعلوم .

(٤) د : وأشياء الذوات الجواهر . (٥) ١ ، ر : مقتضية .

(٦) د : صيرورتها . (٧) في النسخة د : وإن أراد به التحيز ، وفي النسختين

(٨) د : الجسم . ١ ، ر : وإن أراد به التحيز .

(٩) د : فتشبيها !! (١٠) د : مالا .

(١١) د : عرضها . (١٢) ١ : أمثلة .

(١٣) د : الأعراض . (١٤) مطبوسه في النسخة ر .

(١٥) د : - و . (١٦) د : يعمره .

(١٧) د : + يحصل . (١٨) ١ ، د : - ما .

أقول : اذا لم تكن الأعراضُ محصورةً ، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسبما ادَّعاه فى القسمة إذ من الجائز^(١) أن يكون عرضُ آخر موجوداً . وهذا أيضا كالأول .

ثم قال : وكذا الحال^(٢) فى العقل والنفس ، فانهما ذاتان تجتمعان ولا يجمع أحدهما الآخر ببسطة^(٣) ولا يكون شائعا . ومع هذا يقول لكلام غيره إنه بكلام المجانين أشبه . فَمَثَلُهُ فى ذلك ما قيل رمتى بذاتها وانسلت .

ثم قال : فَعَلِمَ من ذلك أن الاجتماع على وجوه^(٤) وانحاء شتى . فاجتماع المثليين والجسمين غيرُ ، واجتماع^(٥) العرضيين غيرُ ، واجتماع الهيولى والصورة غيرُ ، واجتماع الجواهر العقلية غيرُ . فكيف سردها سردا واحدا رميا فى عماية^(٦) ، وليس ذلك على منهاج المنطق .

أقول : مَثَلُهُ كما قال ابن سينا عن ارسطاطاليس بكلام غير الذى^(٧) ادَّعى أنه [٣٠] يتكلم بالمنطق أنه يتمنطق على المشائين . فهذا ايضا يتمنطق على ابن سينا من غير معرفة بالمنطق . قال^(٨) وقوله :^(٩) ثم إن كان احدهما ثابتا^(١٠) حاله مفارقة الآخر قسم لا قسم^(١١) له ، بل حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا حالة مفارقة الآخر ، فإنْ ذَكَرَ^(١٢) أحد القسمين لايدل على الآخر .

أقول : لا يُعْبَرُ عن الذاتين المجتمعين بالقسمين ، انما يقال فى

(١) د : الجانب . (٢) د : الحل .

(٣) د : ببسيط . (٤) د : وجوده .

(٥) د : ناقص ابتداء من " واجتماع الجواهر . . الهيولى والصورة غير "

(٦) د : عماء ، ر : اعماه . (٧) أ : انى لو .

(٨) المقصود هنا الشهر ستانى . (٩) المقصود / ابن سينا .

(١٠) د : ثابتا . (١١) ر : لا قسم . (١٢) د : ذلك .

المتعاندین . وها هنا ليس من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا . إنما ذلك من حق الانفصالات ، بل من حقه أن يقول : والآخر غير ثابت^(١) وإنما لم يذكر^(٢) تلك القرينة لعدم^(٣) الحاجة إليها . وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة . فإن ابن سينا أورد مقدما بمتصلة تالية ، سيورده قبل سبقه عليه بانه لم يذكر ما يقابله^(٤) . كائنه فهم من قوله إن^(٥) كان : إما أن يكون^(٦) حتى يتم كلامه أو لا يكون . اترى^(٧) لو قال : إن كان العدد زوجا كان منقسما بمتساويين ، لوجب عليه أن يقول : أو^(٨) كان فردا فانظروا يا أولى الالباب فى هذا التحكم البارود [٣١] .

قال : ثم غير العبارة^(٩) إلى قوله : أو كان أحدهما مفيدا لمعنى^(١٠) به يصير الشيء موصوفا والآخر مستفيدا ، وهو تقسيم صحيح . أقول : التقسيم صحيح على انه لم يذكر هناك غير الثابت ، وذكر هاهنا المستفيد ، ولأنه يريد نفس المحل ، وهو الموصوف بالثابت^(١١) والمستفيد . وإذا تغير المحل تغير الحال قياس ما بحكم فى الأول أن يقول : وإن كان احدهما مفيدا لمعنى أو كان غير مفيد ، حتى تكون القسمة صحيحة .

وإن اراد بالقسمة الصحيحة أنه ذكر حكم كل واحد من المتقابلين ، فقد ذكر فى الاول ايضا بقوله مع مفارقتها^(١٢) الآخر . فانه جعل فى الأول لأحدهما^(١٣) الثبات^(١٤) وللآخر^(١٥) المفارقة التى هى الزوال ، وفى^(١٦) الثانى لأحدهما^(١٧) الإفادة وللآخر^(١٨) الاستفادة فأتى شيء اوجب فساد الأول وصحة الثانى ؟

- | | |
|---------------------|----------------------|
| (١) د : ثابتا . | (٢) د : - لم . |
| (٣) د : ذكر . | (٤) د : - لعدم . |
| (٥) د : يقال . | (٦) مكرر فى د : أن . |
| (٧) د : يكتب . | (٨) د : أبدى . |
| (٩) د : - العبارة . | (١٠) د : المعنى . |
| (١١) د : الثابت . | (١٢) د : - والثابت . |
| (١٣) د : - مفارقة . | (١٤) د : احدهما . |
| (١٥) د : والآخر . | (١٦) د : - و . |
| (١٧) د : - والآخر . | (١٨) د : - والآخر . |

قال : إلا انه جعل الثابت والمستفيد مَحَلًا ، وغير الثابت المفيد حالاً .
ويلزم^(١) عليه^(٢) أن يجعل الصورة غير الثابتة مع انها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع
انها مستفيدة . والثابت بالمفيد اولى من^(٣) المستفيد .

أقول : انما جعل المحل ثابتا والحال زائلا^(٤) لنوام وجود الهيولى [٣٢]
وزوال الصورة عنها فى الكائنة الفاسدة ونوام وجود الجسم وزوال الأعراض
عنه . وانما جعل المحل مستفيدا والحال مفيدا ، لأن المحل قابلٌ مستفيدٌ
يتصف بالحال^(٥) والحال فاعل مخرج^(٦) من القوة إلى الفعل يفيد صفةً
لمحله . وأما الحكمُ بأنَّ الثابت^(٧) بالمفيد اولى من المستفيد^(٨)، فكلام شعري
لا طائل تحته ، تعلمه من قوم^(٩) يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدلائل .

قال : على أن المحل قد يكون الهيولى^(١٠) ، وهو ما لا يستغنى فى قوامه
عن الحال فيه ، وهو الصورة . وقد يكون جسما ، وهو ما يستغنى فى قوامه عن
الحال فيه ، وهو العرض . وأحد المحلين ثابتٌ فى الحال والثانى ثابت بذاته ،
فكيف يستويان فى المحلية .

اقول : إنه اعترف بانهما مستويان فى الثبات، الا ان ثبات^(١١) احدهما
من حاله وثبات^(١٢) الآخر من ذاته . فلما تساويا^(١٣) فى معنى الثبات ، استويا
فى المحلية . ولما تباينا فى الاحتياج إلى الحال والاستغناء عنه ، تباينا فصار
أحدهما هيولى والآخر موضوعا .

قال : على انه سمي المحل الذى يستغنى فى قوامه عن الحال موضوعا

-
- | | |
|---------------------|-------------------------|
| (١) د : ولا يلزم . | (٢) د : - عليه . |
| (٣) د : ف . | (٤) د : زائدا . |
| (٥) د : بالحق . | (٦) د : فخرج . |
| (٧) د : الثابت . | (٨) أ ، ر : بالمستفيد . |
| (٩) د : قوه . | (١٠) أ ، ر : هيولى . |
| (١١) أ ، ر : ثابت . | (١٢) أ ، ر : ثابت . |
| | (١٣) د : تساويان . |

والآخر ^(١) الذى لا يستغنى هوى . والموضوع هو الجسم ، اذ الجسم يستغنى
فى قوامه عن الحال [٣٣] .

وكذلك قال ، فى آخر الفصل : إنَّ الشئ إذا كان فى محل هو موضوع
يسمى عَرَضاً . أقول : أخطأ فى قوله : إنَّ الموضوع هو الجسم . فان الجسم ^(٢)
موضوع ^(٣) مستغنى عن الحال فيه ، وليس كلُّ موضوع مستغنى عن الحال فيه
جسماً .

وهذا الغلط يقال له إيهامُ العكس . وأما كون الموضوع أعم من الجسم ،
فلأن كلَّ عرض يحل فيه عرض آخر فهو ^(٤) موضوعه ^(٥) . وهذا الرجل قد نسى
ما رواه أولاً عن الفلاسفة أنهم اثبتوا أعراضاً ليست قائمةً بالمتحيزات ، فلا
يكون ما يقوم بتلك الأعراض موضوعاً لها ^(٦) ، مع كونه ^(٧) غير متحيز ، او
لعله ^(٨) تثبت جسماً غير متحيز .

قال : فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع فهو ^(٩) جوهر ، كان معناه كل
ذات لم تكن فى جسم فهو جوهر . ويعود ^(١٠) إلى إنَّ يقال كل ذات لم تكن فى
جوهر فهو جوهر ، وليس هذا مما يعد بياناً ^(١١) ، بل هو بكلام المجانين أشبه ،
وعن مناج العلاء ابعده .

أقول : هذا التشنيع قد عاد اليه ^(١٢) لسوء فهمه معنى الموضوع ،
وجعله ^(١٣) الجسم الذى هو جوهر ما هو الجوهر ، وركَّب مثل هذه الهذيان ، ثم
شنع على من يقول بذلك ، وليس به قائل غيره .

(٢) د : مكرر : الجسم .

(١) د : - الآخر .

(٢) د : - موضوع مستغنى . . كل موضوع

(٤) د : - فهو .

(٥) د : موضوعيه .

(٦) د : - لها .

(٧) د : - كونه .

(٨) د : ر : العلة .

(٩) لعلها : فهي .

(١٠) لعلها : ويقود .

(١١) د : سائل !!

(١٢) د : - اليه .

(١٣) أ : + هو الجسم ثم جعله .

قال " وإن كان [٣٤] للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليحقق له وجودا غير اللفظ وقسما له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

أقول : آى والله للموضوع معنى سوى ما ذكره ، وقد مرَّ جوابُهُ ^(١) ، إلا انه لم يفهمه ، لغلوائه فى العصبية وترك الإنصاف ، والاعجاب بنفسه وبكلام من ينسج على منواله .

قال : ويتوجه على سياق ^(٢) كلامه تقسيم آخر بأن يقال : انك جعلت الهيولى ^(٣) محلا غير مستغنى عن الحال . فإما أن تريد أنه غير مستغنى فى قوامه موجودا ^(٤) ، أو تريد أنه غير مستغنى فى قوامه عنه ما هية .

فإن قلت هو ^(٥) محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجودا ، فكثير من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجودا ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى والحال لا يكون صورة .

أقول : هذه القسمة يوردها من لا يفهم ^(٦) الصريح من كلامهم . فانهم لم يجعلوا الهيولى فى ماهية محتاجة إلى الصورة أصلا . فهذا السؤال منشأه ^(٧) سوء ^(٨) الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لا يستغنى من الأعراض ، فتحكم منه لا يسمنه ولا يغنيه من جوع . وسيأتى بيانه .

قال : وإن ^(٩) قلت هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوام ماهيته [٣٥] فغير مسلم . فإن الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزءا المقوم . ولو كانت الصورة جزءاً مقوماً لها ^(١٠) ، لا ستحال أن يرسم

(١) أ ، ر : صرحوا به . (٢) د : مساق .

(٣) د : هيولى . (٤) د : - " موجودا أو تريد فى قوامه عنه " .

(٥) د : - هو . (٦) د : + يفهم .

(٧) د : منشأه . (٨) د : - سوء .

(٩) د : فإن . (١٠) أ ، ر : - " مقوما لها إذ لو كانت الصورة جزءا " .

معناها فى الذهن دون جزئها المقوم . اذا لو كانت الصورة جزءا لـه لكانت الهيولى مركبة لا بسيطة . فتحقق أن طلهيولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها لا ^(١)إلى ماهيتها .

أقول : قد فصح نفسه فى هذا الباب أن . فإنه ظن أن بساطة الهيولى منافية لتركيب ماهيتها ^(٢) من جنس وفصل أوما يجرى مجراه . والهيولى بسيطة من ^(٣) حيث لم تتحصل من اجتماع أجزاء موجودة ، ويحصل الجسم من الهيولى ، والصورة ، ومركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو القابل بذاته لما يجعله موجودا بالفعل ، اعنى الصورة . وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع فى مثل هذه الفضائح .

قال : وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض . فإن من الجواهر ما لا يخلو من بعض الأعراض وجودا كالكون فى مكان والكون فى زمان ، وعن بعض الكميات وعن بعض الكيفيات والوضع . كما لا تخلو الهيولى عن الصورة وجودا ، فما الفرق بين القسمين ؟ وهذا شك أوردناه ، فما التقصى عنه . ولات ^(٤)حين مناص .

أقول : ليس كل ما لا يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء [٣٦] محتاجا إليه فى قوامه . فالجسم لا يخلو من ^(٥) حركة وسكون ، لكنه ليس يحتاج إليهما ^(٦) فى قوامه ولا إلى أحدهما ، والا كان الجسم مأخوذا وحده فى العقل ، محكما عليه بأنه موجود بالقوة ، ويصير جسما موجودا بالفعل بهما . وأيضا لما بقى الجسم الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل اذا تبدل أحدهما إلى الآخر .

(١) د : الا . (٢) فى الاصل : مهيتها .

(٢) د : - " بسيطة من ويحصل الجسم " .

(٤) د : ولا (٥) د : ليس ما .

(٦) د : عنه . (٧) أ ، ر : إليها .

والهوى المحتاج فى قوامها إلى الصورة لا تحصل موجودةً بالفعل اذا عقلت مجردةً عن الصورة ، واذا تبدلت الصورة إلى غيرها لم تبقى الهوى الموجودة بالفعل ، تلك الموجودة بالفعل ^(١) . فانها إن كانت بالفعل قبل التبدل مع الصورة المحصلة اياها نارا ، ثم صارت بعدها هواء ، فصار ذلك الموجود بالفعل موجودا آخر بالفعل مخالفا له فى ^(٢) الماهية . وهذا اذا ^(٣) كان التبدل ^(٤) فى الصورة النوعية ، أو ^(٥) كانت قبل التبدل ^(٦) بالفعل مع الصورة المحصلة اياها جسما ذا مقدار : إما ^(٧) أعظم أو أصغر من ذلك ، بعد تبدل ^(٨) تحصلها ^(٩) . وهذا إذا كان التبدل فى الصورة الجسمية . فهذا هو الفرق بين الاحتياج فى القوام إلى شىء وعدم الخلو عن شىء .

وأىضا أحد ^(١٠) المتضايفين لا يخرج ^(١١) عن مضايقة ، ولا يكون محتاجا إليه فى قوامه من حيث يعقل موجودا بالفعل من غير وجود ^(١٢) مضايقة . وان كان لا ^(١٣) يعقل الا بالقياس إلى شىء غير مضايقة من غير أن يلزم [٢٧] الدور . وهذا هو التقصى ^(١٤) والمناص ، وهو ظاهر ^(١٥) لمن تعمق النظر فى الأشياء وتفتن الفرق .

قال : وأما ^(١٦) أقسام الجواهر التى ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب والايجاب المتقابلين حتى يظهر ^(١٧) التعاند فى الانفصالات ، فلا يشذ

-
- | | |
|---|-------------------------|
| (١) أ : - تلك الموجودة بالفعل . | (٢) د : لازم |
| (٣) د : إذا . | (٤) د : التبدل . |
| (٥) د : إذا | (٦) د : التبدل . |
| (٧) أ ، ر : ما . | (٨) د : تبدل . |
| (٩) د : + وهذا وبعده جسما اخر من شأنه أن يكون ذا تحصلها . | |
| (١٠) د : - أحد . | (١١) ر : لا يخلو . |
| (١٢) د : موجود . | (١٣) أ ، ر : لا . |
| (١٤) د : التقصى . | (١٥) أ : ظن . |
| (١٦) د : فاما . | (١٧) فى الاصل : فيظهر . |

عنها قسم ولا يزداد فيها قسمٌ . بل من الأقسام ما لم يذكر له قسيما ، فبقى أعرج^(١) . ومنها ما ذكر في قسم شرطاً لم يذكر [هـ] في قسم^(٢) كان أحوج^(٣) .

أقول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين . والعلماء إنما يوردونها على ما يقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين أو طلبا ليخرجهم^(٤) في المعاني وربما يتركون^(٥) قسما للاستغناء^(٦) عنه ، أو يوردون في أحد^(٧) الأقسام شرطاً لفائدة زائدة . وهذه المؤاخذة على الإطلاق تشبه^(٨) مؤاخذة الشعراء^(٩) الذين من شأنهم أن يزيّنوا الألفاظ بالموازنة والمطابقة ، ولم يراعوا^(١٠) أحوال المعاني .

قال : مثل قوله^(١١) كل جوهر لا في موضوع ، فاما أن لا^(١٢) يكون في محل أصلا ، أو^(١٣) يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل ، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن^(١٤) يقول : وكل جوهر فاما أن [٢٨] لا^(١٥) يكون في محل أصلا ، أو يكون في محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيما للجوهر^(١٦) ، بل للوجود^(١٧) الأعم منه فان العرض يدخل في القسم الثاني . فان اعتبر القيد والشرط في أحد^(١٨) القسمين ، فيجب أن يُعتبر في القسم الثاني ، وإن لم يُعتبره ، بطل التقسيم ولم يظهر التعاند فيه .

أقول : إنه^(١٩) مؤاخذة^(٢٠) لشيء واعتذار^(٢١) له . فأبطل بنفس كلامه

-
- | | |
|--------------------------|-------------------------------------|
| (١) د : ما عدح !! | (٢) د : قسمة . |
| (٣) أ ، ر : أعرج . | (٤) د : لتحويلهم . |
| (٥) أ : ورهيبا فيتركون . | (٦) أ : للاستغناء . |
| (٧) د : - أحد . | (٨) د : + مؤاخذة على الإطلاق تشبه . |
| (٩) د : + أو المذكورين . | (١٠) أ : يراقبوا ، د : يراقبوا . |
| (١١) د : - قوله . | (١٢) د : - لا . |
| (١٣) د : أن . | (١٤) د : مكرر : أن . |
| (١٥) د : - لا . | (١٦) د : - للجوهر . |
| (١٧) د : للموجود . | (١٨) د : + للجوهر في أحد . |
| (١٩) لعلها آية . | (٢٠) د : انتذا امذه . |
| | (٢١) د : واعتذر . |

مؤاخَذَتَه^(١) . وذلك أنه لم يعرف أن التعاند الذي يكون بين النقيضين المشتملتين على شرط التناقض ، لا يصح إلا في قسمته^(٢) إلى^(٣) قسمين يتناولان جميع^(٤) الاحتمالات ، بحيث لا يتكرر^(٥) شيء من القسمين ولا يخرج عنها^(٦) شيء وهو المسماة بالمنفصلة الحقيقية^(٧) . أما في قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة إلى أقسام^(٨) ، فلا يمكن أن يقع ذلك التعاند أصلا ، وإلا لدخل فيه ما لم يكن منه . مثلا : إذا أردنا أن نقسم العدد إلى الفرد والزوج ، لا يجوز لنا أن نقول : العدد اما أن ينقسم أو لا ينقسم أصلا ، وإلا لدخل فيه ما ليس بعدد . وإذا قلنا إنه إما فرد أو زوج ، فقد أثبتنا^(٩) بالقسمة الصحيحة .

وليس لأحد أن يقول : لم قلت أنه فرد أو ليس بفرد ، حتى يكون بينهما تعاند كما ذكره ؛ لأننا لو قلنا كذلك ، دخل فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة عن العدد . وما^(١٠) أورد ابن سينا^(١١) هاهنا ، تقسيم صحيح [٣٩] عند من فهم^(١٢) كلامه من الاول ، ولم يتكرر شيء من القسمين ولم يخرج منها^(١٣) [القسمة] شيء من الجواهر . وإن لم يكن الكلام على موازنة الشعر^(١٤) ، فليس^(١٥) عيب من ذلك .

قال : وكذلك قوله في المرتبة الثانية وإن لم يكن في محل اصلا ، فاما أن يكون محلا بنفسه^(١٦) ولا تركيب فيه ، أو لا يكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولا ، فإن حاصل كلامه يرجع إلى قسمة ما

-
- | | |
|------------------------------------|------------------------|
| (١) د : مؤاخذه . | (٢) د : قسمة . |
| (٣) د : بل . | (٤) د : + الاحاديث . |
| (٥) د : يتكون . | (٦) د ، ر : عنهما . |
| (٧) د ، أ : الحقيقة . | (٨) د : أقسامه . |
| (٩) في أ : أثبتنا وفي د : أثبتنا . | (١٠) د : واما . |
| (١١) د : وابن سينا . | (١٢) د : فهمه . |
| (١٣) ر : منهما . | (١٤) أ ، ر : الشعراء . |
| (١٥) د : وليس عليه . | (١٦) د : ينقسم . |

ليس فى محل إلى ^(١) محل غير مركب ، وإلى ما ليس بمحل غير مركب .
فالتعاند فيه حاصل ، والقيد المورد فى الاول مرتفع فى الثانى . فالموازنة
حاصلة ، وما أدرى كيف يؤخذ به .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا . وكان من حقه أن يقول : فإما
إن يكون محلا بنفسه ، أو لا يكون . وما كان محلا بنفسه : فاما إن يكون فيه
تركيب أو لا يكون . أى ما كان محلا بنفسه لا ^(٢) يخلو اما أن يكون بسيطا
أو مركبا . ثم المحل البسيط الهيولى ، و ^(٣) المركب هو الجسم .

أقول : هذه قسمة مثلية ومرجعها إلى أن يقال : وكل ما ليس [٤٠] فى
محل فهو إما محل بسيط ، أو محل غير بسيط ، أوليس بمحل . والقسمة ^(٤)
أوردها ابن سينا مثناه ^(٥) جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين وما عداه
مما يشتمل عليه القسمان الباقيان وقسم ^(٦) آخر . ثم قسم غير ^(٧) ذلك القسم
الآخر إلى مركب هو الجسم ^(٨) وإلى غيره كالمفارقات . وقد استوفى الاقسام
جميعها بنوع آخر أحسن مما ^(٩) أورده المصارع والحكم بأنه يجب أن يقول
هكذا لا ^(١٠) كذلك ، هو شئ لا طائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لا يستغنى فى القوام عن الحال لا
عن المحل المطلق . فان المحل المطلق محل للجواهر والعرض جميعا . فالهيولى
محل بسيط للصورة وهى جواهر لا محل للعرض . والجسم محل مركب للعرض
لا للجواهر .

-
- | | |
|---|--------------|
| (١) د : بلا | (٢) د : فلا |
| (٣) د : فى | (٤) د : غيره |
| (٥) د : متناه ، أ : بيناه هكذا فى الاصل | (٦) د : قسما |
| (٧) د : يعد | (٨) د : - و |
| (٩) د : ما | (١٠) د : أن |

أقول : إن ^(١) ابن سينا لم يُدخل الجسم فى أقسام الموجودات من حيث أنه محل للأعراض ، فإن محل ^(٢) الأعراض ليس هو الجسم وحده ، بل ربما يكون العرض . وذلك لم يقسمه ^(٣) كما ذهب إليه المصارع ، بل أدخله من حيث ^(٤) أنه ليس بمحل لا تركيب فيه ، وهو مركب فى نفسه ، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلا بما هو نو هيولى [٤١] لا بما هو نو صورة ، اذ ^(٥) المحلية تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهيولى لا للصورة .
فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

أقول : إن أراد بقوله الجسم يكون محلا بما هو نو هيولى ، أن يكون مركبا من ^(٦) الهيولى ومن غيره مما يقول من ^(٧) الأعراض التى هى محل لأعراض أخر ، وليست مركبة من الهيولى ومن غيرها . وإن أراد به كونه غير مجرد من المادة ، فما يقول فى النفوس المجردة التى هى محل للصورة ملكات ^(٨) تعرض فيها ^(٩) ؟ فالحكم بأن كل قابل مستعد هو هيولى ، لأن الهيولى قابل مستعد أيضا من باب إيهام العكس . قال : وأما ما قال من أن ما ليس بحال ولا محل يجب أن يكون صورة عقلية هى العقل والنفس ^(١٠) ، فتحكم ^(١١) محض . لأن التقسيم لا يقتضى جواز وجودها ، ولم يُقَم على وجودها برهاناً .

أقول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك . وذلك أن ابن سينا قال : والقسم الذى لا يكون حالولا محلا بسيطا أو مركبا منهما ، فنحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس . وهذا لا يقتضى إثبات وجود العقل والنفس حتى يطالب باقامة [٤٢] البرهان على جواز

(١) د : - أن . (٢) د : المحل .

(٣) د : يقسم . ويمكن أن تقرأ : يفهم . (٤) د : - حيث .

(٥) د : إن . (٦) د : ان .

(٧) د : - « من الأعراض التى هى » فما يقول .

(٨) د : مكان . ولعلها : والمكان . (٩) د : فيما .

(١٠) د : والنفوس . (١١) أ ، ر : تحكم .

وجودها . فإنَّ قائلًا ^(١) يقول : الشيء ^(٢) اما أن يكون ^(٣) ممكنا ^(٤) أو غير ممكن . وأنا أسمى ما ليس بممكن مُحَالاً [ولذلك] لا يكون مطالباً بإقامة البرهان على جواز وجود المُحَالِ أو على وجوده .

قال : وليساً ^(٥) في الجوهرية والحقيقة متماثلين .

أقول : النفس والعقل في كونهما موجودين لا ^(٦) في موضوع . الذي من ذلك يفهم جوهريتهما متماثلان وفي ^(٧) كون أحدهما متصرفاً في جسم والآخر ليس بمتصرف في جسم غير متماثلين . وأيضاً لو سلمنا عدم تماثلهما ^(٨) لما اقتضى ذلك خلافاً ^(٩) في القسمة كما لو قال أحد في ^(١٠) قسمة العرض : إما كم ^(١١) أو غير كم . وغير الكم هو سائر الاعراض غير متماثل ، لم يكن مُخِلّاً في هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساماً من الجواهر وهي الجواهر الثانية من الأنواع ، والثالثة من الأجناس . ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر . بل لم ^(١٢) يذكر تقسيماً مستوفياً ^(١٣) جميع أنواع ^(١٤) الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها حتى يثبت بالقسمة العقلية إمكان دخولها في الوجود ، وبالبَرهان ^(١٥) العقلي تحقق وجودها .

أقول [٤٣] أما ادخال الاشخاص في القسمة ^(١٦) العقلية ^(١٧) فَمُحَالٌ ،

(١) د : بلا . (٢) د : التي .

(٣) ١ ب - أن تكون . (٤) في الاصل : ممكن .

(٥) لعل المقصود هنا : النفس والعقل .

(٦) د : - لا . (٧) د : في .

(٨) مماثلتهما . (٩) د : حالا .

(١٠) د : - في . (١١) د : اياكم .

(١٢) د : - لم . (١٣) د : يستوفى .

(١٤) د : أنواع . (١٥) د : والبَرهان .

(١٦) د : القسم . (١٧) د : العقلين .

لأنَّ غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول . والشخص بما هو شخص ليس بمعقول . وأما الأنواع فلم ^(١) تكن القسمة إلا باعتبارها . وأما الاجتناس ، فهي ^(٢) داخلة في الأنواع ، لأنها اذا وجدت ^(٣) ، وجدت . وأما حصر المقولات ^(٤) في الكم والكيف ، فمما ^(٥) لم يقل به أحد . فإن الإضافات والنسب لا تدخل في الكم ولا في الكيف وإنما قيل انحصرت المقولات ^(٦) في الكم والكيف والاعراض النسبية ، بأن يقال : إنها ^(٧) إما أن تقتضى قسمة ، أو نسبة ، أولا تقتضى إحداهما .

قال : والمحل منه ما هو بسيط ومنه ^(٨) ما هو مركب . والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض . والمحل والحال معا شخص معين ، أقول : على ^(٩) مثل هذا الكلام تضحك الثكلى ^(١٠) ، فإن الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر . والهيوولى المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض ، ولا شئ منها بأشخاص ، فإنها ^(١١) تُحمَلُ على كثيرين .

وأیضا قولنا ^(١٢) هذه المادة ^(١٣) وهذه الصورة وهذا السواد ، يدل على أشخاص من الجواهر والاعراض مع أن كل واحد منها ليس بمحل ولا حال ^(١٤) معا . والرجل لا ^(١٥) يعرف أن المعنى ^(١٦) المعقول لا يتشخص بالتركيب ، بل إنما يتشخص بإشارة يقتضيها مكان [٤٤] وزمان بعينها أو غير ذلك مما قيل ، ويجيء ذكره . والإشارة مما لم يدخلها في أقسام الموجودات . وأيضا الحال والمحل معا هو المحل المركب . فيلزم ^(١٧) أن يكون المحل المركب هو الأشخاص لا غير .

-
- | | |
|---|---------------------------|
| (١) د : فكم . | (٢) د : فمعى . |
| (٣) أ : اذا وجدت ، د : - اذ . | (٤) د : المقولات . |
| (٥) د : فيهما . | (٦) د : انحصرت المقولات . |
| (٧) أ ، ر : انهما . | (٨) د : ومنها . |
| (٩) د : وعلى . | (١٠) د : الكل . |
| (١١) في الاصل : فانهما . | (١٢) أ ، ر : قرن . |
| (١٣) د : - و . | (١٤) د : وحال . |
| (١٥) د : لما . | (١٦) أ ، ر : المحل . |
| (١٧) د : - " فيلزم أن يكون المحل المركب . | |

قال : وتُسَمَّى الأشخاصُ الجواهرَ الاولى ، والانواع الجواهرَ الثانية ،
والاجناس الجواهرَ الثالثة لقربها وبعدها من الحس ، وإن انعكست ^(١) لقربها
وبعدها من العقل .

أقول : هذا أخذهُ من ابن سينا وغيره ، ولم يعرفه حق المعرفة . فان هذه
المعاني من الجواهر اذا أخذت من حيث كونها صوراً ما فى ^(٢) العقول فهى
أعراض ، وإذا أخذت من حيث كونها اذا وجدت ^(٣) مدلولاتها فى الاعيان ، لم
تكن فى موضوعات ، فهى جواهر لصدق اسم الجواهر عليها جميعا .

ثم انه أراد بذكر هذه الجواهر استيعابَ جميع أجناس الجواهر ، حتى
يصير تقسيمه مستوفيا لجميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها كما ادعى
أولا . فما يقول فى الاعراض ، فانها تشتمل على أشخاص أيضا وأنواع
وأجناس ، فهى - بموجب قوله - يجب أن تكون جواهر ، وان كانت [٤٥]
أعراضا فلم يوردها فى قسمته ^(٤) .

قال : وأما القائم بنفسه ، الذى ليس بحال ولا محل بل هو المستغنى
عنهما ^(٥) فلا يخلو : اما ان يكون له ^(٦) تعلق بهما أولا يكون . وما له تعلق
فإما إن يكون له تعلق إفاضة ^(٧) فى الحال ، أو تعلق اقامة المحل بالحال ، أو
تعلق تدبير الحال والمحل معا .

أقول : ليست هذه القسمة حاصرة بل منها ^(٨) تعلق ابداع المحل ، وتعلق
إفاضة الحال بالمحل ^(٩) ليست غير تعلق إفاضة ^(١٠) المحل بالحال وان كان
غيره فيعتبر ^(١١) الحال بالمحل قسم آخر .

(١) د : تمسك .
(٢) د : صورته أما فى .
(٣) فى الاصل وجد ويمكن أن تكون : وجدت . (٤) أ ، ر : قسمة .
(٥) د : عنها . (٦) أ ، ر : - له . (٧) أ : اقامته ||
(٨) فى الاصل : منها . (٩) د : فى المحل .
(١٠) أ ، ر : اقامه . (١١) د : فيتجه ، ويمكن أن تقرأ : فتعينه .

قال : فما له تعلق افاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال ^(١) الواهب للصور .

أقول : هذا بعينه هو الذى منع ابن سينا عنه ، وقال نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجوده ، ولم يُقَمَّ على وجوده برهانا . قوله : فإن الصور والاعراض التى تحدث فى المواد والمحال من فيضه وسببه .

قال هذه ^(٢) دعوى من غير برهان وتحكم تقليدى من غير حجة ، وسيشك فى آخر الكتاب فيه ، ويميل إلى إنه نفس انسانية هى أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبى ﷺ ^(٤) .

قال : وما له تعلق اقامة محل بالحال ، فهو الطبيعة الكلية [٤٦] السارية فى جميع الموجودات السفلية الجسمانية المعدّة هنا ^(٥) فى قبول الصور والاعراض .

أقول : إن اراد بالطبيعة ما يقتضى الحركة والسكون فى الجسم لذاته فهو ليس بشيء واحد ، لأن المقتضى للحركة على المركز غير المقتضى للحركة إلى المركز ، وغير المقتضى للحركة من المركز .

وإن أراد بالموجودات السلفية ما دون فلك ^(٦) القمر ، فلا تكون للأفلاك طبيعة ، وحينئذ ^(٧) لا تكون محالها ^(٨) معدّة لقبول الصور والاعراض .

وأیضا إن أراد بالسريان ^(٩) الشیوع المذكور ، فهى ^(١٠) صورة أو عرض . وما الفرق بينهما وبين الصورة والاعراض ؟ وما بال مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصورة والاعراض ، حتى لا يحتاج إلى شيء غيره !!

(١) د : انفعال . (٢) لعلها : أقول .

(٣) ا د : هذا . (٤) ا ، ر : ﷺ قال .

(٥) د : العدة لها ، ر : المعدة لها . (٦) د : الفلك .

(٧) د : وفى . (٨) فى الاصل : محلها .

(٩) د : بالسريان . (١٠) ا : - فهى .

قال : وما له تعلق بتدبير الحال والمحَلِّ معاً حتى يتوجه (٧) إلى كمالها من مبادئها ، فلا يخلو : إما إن يكون مدبراً للكل ، أعنى القائم بأسره بتدبيره (٨) تدبير كلى لا جزئى ، فتسمى النفس الكلية . أقول : أراد هاهنا بالكلى ما يقابل الجزئى . فالنفس الكلية تكون معنى معقولا لا موجودا خارج العقل ، ولا يقال على غيره . وإن أراد به شمول تأثيره ، فينبغى أن يقال لها نفس (٩) الكل . وما هنا لم يجد أثرا عاما (١٠) [٤٧] شاملا لجميع الاقسام على وتيرة واحدة حتى يحتاج فيه إلى مؤثر للكل (١١) . وذلك أن من الأجناس ما لا نفس لها ، ومنها مالها نفوس . والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية ، ولكل واحد نفس مخالف لنفس الآخر ما لا يحتاج إلى نفس واحد [ة] الكل ، وما الدليل على وجودها .

قال : وإما إن يكون مدبراً للأجسام الجزئية ، أعنى بعضها دون بعض ، وذلك (١٢) ينقسم إلى مدبرات الأجرام السماوية التى لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى (١٣) النفوس الفلكية وهى متعددة بتعدد الافلاك والانجم (١٤) التى قامت عليها الارصاد (١٥) أو قامت عليها أرصاد العباد (١٦) ، وإلى (١٧) مدبرات الاجسام الارضية التى تقبل الكون والفساد ، وتلك (١٨) هى النفوس النباتية والحيوانية ، وهى (١٩) فاسدة بفساد المزاج وتديرها (٢٠) تدبير تسخير (٢١) . فمن أين كان عقليا (٢٢) .

- | | |
|--|-----------------------------------|
| (١) د : يتوجه . | (٢) د : تفسيره . |
| (٣) د : + الكليه . | (٤) د : - ما . |
| (٥) د : المؤثر . | (٦) د : - و . |
| (٧) د : ر : وتسمى . | (٨) د : ولا نجم . |
| (٩) د : - الارصاد أو قامت عليها . | (١٠) د : أنصاف العبادات . |
| (١١) د : - و . | (١٢) د : وهى ذلك ، أ ، ر : وذلك . |
| (١٣) د : وهما . | (١٤) د : وتديرها . |
| (١٥) د : مسخرى والنفوس الانسانية التى لا تقصد بفساد المزاج . | |
| (١٦) د : - فمن أين كان عقليا . | |

أقول : هذه القضايا كلها محتاجة إلى إقامة البرهان . وأما قوله : تدبير النفس الانسانية تدبير تسخيرى ، فمن أين كان لها اختيارٌ فى تعلقها ^(١) بالبدن ، أو فى انقطاع تعلقها ^(٢) عنه ، أو فى حصول صورةٍ تُطلبها ولا يظفر بها ، أو فى نسيان صورةٍ حضرت عندها ^(٣) ؟ وهل هذه إلا أسجاع ^(٤) و [٤٨] موازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين أى المعانى .

قال : وأما ما لا تعلق له بالمحل والحال ، أعنى المفارقات لمواد الأجسام فلا يقتضى الحكم أن تكون عاطلة ، بل ^(٥) لها تعلق بصور الخير المطلق فى النفوس التى هى المدبرات أمرا .

أقول : وهذا أيضا تحكم . فما البرهان على وجود هذا القسم ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة ، ثم على صدور الآثار منها لا غير ؟ قال : فيجب أن يكون لكل ^(٦) نفس عقلٌ كما لكل فلك نفسٌ .

أقول : هذا قياس لا يرتضيه ^(٧) الفقهاء لخلوه عن المعنى الجامع . قال : ويكون لها تعقلات ^(٨) فعلية لا انفعالية ، ويجب أن يكون للنفس الكليه عقل كلى ، ويكون له تعقل كلى يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس وينتهى اليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود سلسلةً مترتبةً متصلةً بأمر البارئ تعالى وتقدس ^(٩) أن يكون حاله حالة ^(١٠) تحت الترتيب فى الموجودات أو التضاد فى الكائنات . فهو مُنتهى ^(١١) مطلب ^(١٢) الحاجات ومن عنده نيل الطلبات والعقول ^(١٣) محتاجةٌ إليه لتعقل كليات أو جزئيات والنفوس مفتقرة ^(١٤)

-
- | | |
|---------------------------|-------------------|
| (١) د : تعقلها . | (٢) د : تعقلها . |
| (٣) د : - ها . | (٤) د : الاشخاص . |
| (٥) د : - يل . | (٦) د : الكل . |
| (٧) فى الاصل : لا يرضيه . | (٨) د : تعقلاته . |
| (٩) د : + من . | (١٠) د : - حالة . |
| (١١) د : مقتضى . | (١٢) د : يطلب . |
| (١٣) د : من العقل . | (١٤) د : متفقره . |

إليه لتدبير سماويات ^(١) أو [٤٩] أرضيات . والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » ^(٢) . « هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين » ^(٣) . الحمد لله رب العالمين . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك ^(٤) .

اقول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لا مدخل ^(٥) له في اقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب منه انه رد على ابن سينا قوله : ما ليس بحال ^(٦) ولا محل ولا مركب منهما ، فعقل أو نفس بقوله : ليسا في الجوهرية والحقيقة متمثلين .

ثم انه قسم ما ليس بحال ولا محل ^(٨) إلى عقل ونفس وطبيعة هي غير متماثلة لا في الجوهرية ولا في الحقيقة . وقد ظهر أن كل سهم رماه في هذه ^(٩) المقاتلة ، فقد رجع إلى صدره . وكل حيلة استعملها في هذه المصارعة فقد صارت سببا لانصراعه . وكيف ^(١٠) يقف الواعظون ^(١١) والشعراء والمتسوقون على العوام في حلبة الحكماء . وهؤلاء اذا تعرضوا بمبارزتهم وتصدوا لمصارعتهم لا يفضحون الا انفسهم . وبالله الالتجاء ^(١٢) من سوء التوفيق .

* * *

-
- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| (١) د : سماوات . | (٢) د : و . |
| (٣) سورة الاعراف : ٥٤ . | (٤) سورة غافر : ٦٥ . |
| (٥) د : + عليهم السلام . | (٦) أ : لا يدخل . |
| (٧) د : لا محال . | (٨) أ ، ر : محال . |
| (٩) د : هو . | (١٠) أ : فكيف . |
| (١١) د : الواعظ . | (١٢) د : وبابتداء الاجاء . |

قال المصارع : المسئلة [٥٠] الثانية فى اثبات

واجب الوجود

قال ابن سينا : لا شك أن ههنا ^(١) وجودا وأنه ينقسم إلى واجب لذاته وواجب بغيره ^(٢) ممكن باعتبار ذاته . ولا يجوز أن يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا . ولا يجوز ^(٣) أن يكون لذات الوجود بذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء حد ولا اجزاء كمي . ولا يكون اجزاء القول الشارح ^(٤) بمعنى اسمه يدل كل واحد منها ^(٥) على شئ هو فى الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته . وكل واجب الوجود بذاته فهو خير محض ، وكمال محض ، وحق محض . وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ^(٦) ، لان وجود نوعه له بعينه . فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود ، حتى يكون واجب الوجود عاما لهما ، جنسا أو لازما عموما بالسوية بل بعينه ، لانه واجب الوجود فقط لا لأمر غير ذاته المتعين ^(٧) . ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته ^(٨) يمكن أن يوجد وممكن ^(٩) أن لا يوجد . واذا ترجح الوجود على العدم ^(١٠) احتاج إلى مرجح لا مجال والمرجح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجبا بذاته خارجا عن سلسلة الممكنات . اقول : إلى هنا ^(١١) نقل من كلامه فى كتاب النجاه ، ثم اعترض على [٥١] ذلك بان قال بعد ^(١٢) المتناقضات فى كلامه قبل الاشتغال بالنقض والابطال ، وعد اربع تناقضات :

- | | | |
|--|----------------------------|----------------------|
| (١) د : - ههنا | (٢) د : لغيره | (٣) د : + معا |
| (٤) د : الا | (٥) أ : منهما | |
| (٦) د : - لغير ذاته لان ... فى وجوب الوجود | (٧) د : المتطين | |
| (٨) د : + ممكن ان يوجد | (٩) أ : - ويمكن إن لا يوجد | |
| (١٠) د : القدم | (١١) أ ، ر : ها هنا | (١٢) د : لعلها : بعض |

الاول : قال قوله واجب الوجود قد ^(١) يكون بذاته ، وقد يكون بغيره ، قول ^(٢) بعموم الوجود للقسمين . وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب ^(٣) الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً قضيتان متناقضتان .

اقول : لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين ، لكانتا ^(٤) متناقضتين . لكن موضوع القضية الاولى ، وهو واجب الوجود ، بمعنى غير معنى واجب الوجود الذي لا يجوز أن يقع على ذاتين ، وذلك أن الاول غير مقيد بالذات والثاني مقيد ^(٥) بهما . وايضا لو كان الشرط في القضيتين ^(٦) واحدا ، لكان كما ذكره . لكن الشرط ^(٧) في القضية الثانية أن يكون الواقع على ذاتين وقوعا بالسوية بقوله ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً أو لازما عموما بالسوية . ولم يشترط في القضية الاولى ذلك . فان وجوب الوجود لا يقع عنده ، على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسوية ^(٨) بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضع ^(٩) من كتابه .

ثم قال ^(١٠) المصارع : فان المعنى ما لم يعم ^(١١) لم ينقسم ، واذا قُسم فقد عُم ^(١٢) [٥٢]

أقول : التعميم يكون ^(١٣) بالسوية وقد ^(١٤) يكون لا بالسوية . فان اراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة في المعنى . ولم يعم المعنى عموما بالسوية بل بالتشكيك . كما اذا قسم معنى السواد إلى الموجود في الغراب ^(١٥)

-
- | | |
|------------------|--------------------|
| (١) د : وقد . | (٢) د : قوله . |
| (٣) ا : واجب . | (٤) د : لكائنا . |
| (٥) د : يتقيد . | (٦) د : التقيضين . |
| (٧) د : اشتراط . | (٨) د : السوية . |
| (٩) د : موضوع . | (١٠) د : - قال . |
| (١١) د : يعم . | (١٢) د : عم . |
| (١٣) د : يكون . | (١٤) د : - قد . |
| | (١٥) د : و . |

والموجود في الرماد . وتكون في ^(١) الافهام مختلفة بحسب ^(٢) اعتبار معانيه .
فاذن ليس كل قسمة مقتضيا لتعميم ^(٣) معنى بالسوية .

قال : ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره .

أقول : إن ابن سينا لم يصدر عنه ذنب ^(٤) في قوله ها هنا حتى يحتاج
إلى الاعتذار ^(٥) ولعل المصارع يعني ^(٦) بالاعتذار التخصيص ، وأنه خصص
أحد الواجبين بالذات والآخر بالغير قال : هذا فصل ذاتي أو ^(٧) لازم . فلو لا
عموم ذاتي أو لازم لما صح الاعتذار .

أقول : لا يجب أن يكون كل تخصص ^(٨) بمعنى عام بفصل ذاتي أو
بلازم ^(٩) فإن قسمة الضاحك بالفعل ^(١٠) بالصبي والبالغ لا يقتضي كون الصبي
والبلوغ ذاتيتين أو لازمتين ^(١١) ، وأيضا لا يجب ^(١٢) أن يكون المعنى المشترك
جنساً ولا لازماً عاماً للتخصص . وذلك أن أدنى شيء من المشابهة سواء كان
في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم أو غير لازم ، يكفي في جعل الشيء مورداً
للقسمة . وأيضا أدنى شيء [٥٣] من المعايضة بمثل ذلك يكفي في تخصيص
بعض الأقسام الواقعة في القسمة ^(١٣) . وقد ظهر مما نكون أن المصارع هاهنا
أحوج إلى الاعتذار من ابن سينا .

قال في التناقض الثاني ^(١٤) قوله : لا تكون أجزاء القول الشارح ^(١٥)
بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها ^(١٦) على شيء غير الآخر بذاته في الوجود .

-
- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| (١) أ ، ر : حينئذ . | (٢) د : بحيث . |
| (٣) د : التعبد . | (٤) ر : عنه ذنب . |
| (٥) د : اعداد . | (٦) د : بغير . |
| (٧) د : و . | (٨) أ : متخصص . |
| (٩) أ : ملازم . | (١٠) د : بالفعل . |
| (١١) د : ذاتين أو لازمين . | (١٢) د : يجب . |
| (١٣) أ ، ر : مورد القسمة . | (١٤) د : في التناقض الثاني . |
| (١٥) د : التثنية . | (١٦) أ ، ر : منهما . |

ومطلق قوله واجب الوجود بذاته مشتمل على ثلاثة ألفاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

أقول : رحم^(١) الله امرءاً فهم أو وعى مراد ابن سينا أن ذات واجب الوجود لا يجوز أن تجتمع من مبادئ تقومها . فإنه أراد بقوله : لا تكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شئ هو فى^(٢) الوجود غير الآخر بذاته ؛ أن لا يكون حده المطابق لذاته الموجود متآلفاً من معانٍ تدل على موجودات متغايرة^(٣) بالذات . كما إذا قلنا : الإنسان حيوان ناطق ، كان^(٤) الحيوان معنى يوجد فى الوجود لغير الناطق ، والناطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان .

أما إذا كان القول الشارح غير الحد الحقيقى ، أو كان حداً حقيقياً ، ولكن لا تدل أجزاؤها^(٥) على أشياء هى فى الوجود متغايرة أو دلت على أشياء متغايرة ، ولكن لأبنواتها [٥٤] لم يكن من قبيل ما لم يجوزّه ، فإنه يقول^(٦) . وللبارى تعالى وتقدس صفات إضافية وسلبية مركبة منها لا تحصى عدداً . ولاشك أن مفهوماتها متغايرة ومقولة^(٧) على شئ واحد بالذات . ولفظة واجب الوجود بذاته لأجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات . فإن مفهوم الوجود الذى يتمتع ارتفاعه لاشئ غير^(٨) . وأجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قال : وعلى^(٩) هذا صحت^(١٠) القسمة بأن يقال : الوجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن . ثم الواجب ينقسم إلى ما يكون واجباً بذاته وإلى واجب

(١) د : رحمه . (٢) د : - فى . (٣) د : متغايره .

(٤) د : - كان الحيوان معنى لغير الناطق . والناطق .

(٥) فى الاصل : أجزائها ، د : أجزاءها . (٦) د : يقال .

(٧) د : مفعوله . (٨) د : عنده .

(٩) د : ومن . (١٠) فى الاصل : صحة .

بغيره . ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثانى ، ويدل على شيء هو فى الوجود غير ما يدل عليه الثانى ، وذلك تناقض ظاهر .

أقول : هذا الكلام ليس بصحيح ، لان الواجب - الذى هو قسيم الممكن - لا ينقسم إلى واجب لذاته وإلى واجب لغيره . فإن الممكن الوجود ، الذى هو احد قسمى الوجود ، ليس هو فى الوجود غير الواجب لغيره ، بل هو فى الاعتبار غيره ، لكنه فى ^(١) الوجود هو ^(٢) .

ثم تعجب المصارع فقال : ومن العجب [هـ] انه يقول ليس لواجب ^(٣) الوجود اجزاء كمية كالجسم ^(٤) المركب من هيولى وصورة ، ولا اجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولا اجزاء عموم وخصوص كاللونىة والبياضية . فكيف جعل الوجود شاملا لقسمى الوجوب والامكان ، ثم جعل ^(٥) الوجوب خاصا به ^(٦) . اقول : تعجبه هذا لانه ^(٧) اعتقد ان كل ما يقسم ^(٨) إلى قسمين ، يكون مورد القسمة جزءا من ماهية كل واحد من جزئيه . وكل ما يمتاز به ذلك الجزء عن ^(٩) الجزء الآخر يكون جزءا آخر غير الجزء الاول . وقد مر فى فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية .

ثم لو قال قائل : ^(١٠) إن الوجود إما إن يكون وحده أو مع شيء ، للزمه أن يكون الوجود وحده مركبا من شيئين . وهذا أحق بان يتعجب منه مما تعجب منه .

ثم قال : وكيف جعل وجوب الوجود شاملا لقسمى الوجوب بذاته والوجوب لغيره ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ؟ اليس ذلك ^(١١) قولا صريحا

-
- | | |
|---------------------|---------------------------|
| (١) د : و . | (٢) د : وهو . |
| (٣) ا ، ر : بواجب . | (٤) فى الاصل : كاجسم !! |
| (٥) د : + الوجود . | (٦) د : - به . |
| (٧) د : لا انه . | (٨) د : ينقسم . |
| (٩) د : - عن . | (١٠) د : ثم قائل لو قال . |
| | (١١) د : بذلك . |

باجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية اللهم إلا إن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضاً كلياً ، فيقول هي حقيقة ^(١) منكورة عديمة الاسم .

أقول : هذا الكلام أيضاً مؤلف من أربعة أشياء حقيقية ^(٢) ومنكورة وعديمة اسم وهي معان متغايرة . فاذن وقع فيما انكر [٥٦] عليه .

قال : وقد ذكر هذا في مواضع أخر من الشفاء وغيره اذ ^(٣) تنبه ^(٤) بمثل هذه الالتزامات ، الا انه ناقض ذلك بان قال : شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته خالية ^(٥) من عديم اسم له شرح اسم .

أقول : ليس بمنكر أن يعدم لشيء اسم يدل على صفته بالمطابقة ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالتزام ^(٦) ، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر .

قال : فهلاً قال اذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا ؟

أقول : هذا الواعظ لو كان متعظاً يعمل بما يأمر ، لكان ^(٧) قريباً من النجاح .

ثم قال في التناقض الثالث قوله (ابن سينا) : واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع ^(٨) جهاته . واخذ يبرهن عليه . فإذا لم تكن له جهات لاجهات مكانية حسية ولا جهات اعتبارية عقلية ، فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه ^(٩) واجب الوجود من جميع الجهات . وهو كمن أخذ يبرهن على أن واجب ^(١٠) الوجود من جميع الأجزاء بعد أن برهن ^(١١) أنه لا جزء له ولا حد له .

(١) ا ، ر : حقيقته . (٢) د ، ر : حقيقة . (٣) ا ، د : أو .

(٤) د : سسه هكذا . (٥) د : فبالله من ، ر : فتالله ، ا : خيالي .

(٦) د : الالتزام . (٧) د : + كلامه .

(٨) د : - جميع . (٩) د : + اله .

(١٠) د : الواجب . (١١) ا ، د : يبرهن .

أقول لعله لم يفهم الجهة ها هنا فحسب أن الجهات إما جهات حسية وإما أجزاء لذى ^(١) الجهة . وإذا كان لشيء اعتبار مع كل واحدٍ مما هو غيره على سبيل الإضافة أو على سبيل السلب ، كان له جهات بعد تلك الإضافات والسلوب . ومراد ابن سينا ها هنا بيان وجوب [٥٧] إفاضة ^(٢) الوجود على الموجودات ^(٣) ، والكمال على الناقصات ^(٤) والخير على ما يستعد ^(٥) له ، ووجوب إحاطته ^(٦) من حيث العلم بالكل وعنايته ^(٧) بالكل وقدرته على الكل ، ووجوب مباينة الحقيقة للكل إلى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قال : وأعجب من هذا قوله : وكل واجب الوجود فهو خير محض ، ولا ندري ما ^(٨) معنى هذا الكل ، يعنى به كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض . فهو أذن نوع وجنس . أو يعنى به أن كل ذاته خير محض حتى توهم أنه كل نو اجزاء ؟ أقول : صدق والله ، فانه لو درى ^(٩) ما ذكروه ^(١٠) فى أوائل كتبهم المنطقية ، بل فى أوائل كلام النجاة : إن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كلياً عند المنطقى واسم جنس عند النحوى . ويصلح من حيث مفهومه لأن ^(١١) يقع على كثيرين ، فيصح إدخال لفظ كلى ^(١٢) بمعنى كل واحد عليه . وإذا منع مفهومه من ذلك ، كان جزئياً أو إسم عَلمٍ وليست لفظة " واجب الوجود " بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولا اسم عَلمٍ ، وإلا لما احتيج إلى إقامة برهان ^(١٣) على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة كل ^(١٤) بنوع أو جنس كما زعم ، فإنه ^(١٥) يصح أن يقال : كل شمس أو كل قمر أو كل عالم ، وإن لم يكن فى الوجود منها الا أحادٌ باعيانها .

(١) د : الذا - (٢) د : - اضافته ، أ : اضافته .

(٣) د : الوجود . (٤) فى الاصل : التناقضات .

(٥) د : د : يبتعد . (٦) د : اصالته .

(٧) د : قضاهيه . (٨) أ : - ما .

(٩) د : ندرى ولعلها : روى . (١٠) د : ذكره .

(١١) د : لا . (١٢) د : ر : كل .

(١٣) د : البرهان . (١٤) د : كلى . (١٥) د : + لا .

قال : فما ذلك التوحيد [٥٨] الصرف حتى فى اللفظ ، وما هذا التكثير حتى فى المعنى ؟

اقول : هذا التكثير مؤدٍ إلى ذلك التوحيد ودال ^(١) عليه .

ثم قال فى التناقض الرابع : قوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، وكيف استجاز أن يقال ^(٢) : نوع واجب الوجود فى ذاته كما يقال فى الشمس إن نوعها فى شخصها ؟

اقول : كل ما لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين ، فهو بالقياس إلى واحد مما يفرض اشخاصا له ، نوع حقيقى . فاراد ابن سينا أن ينفى عنه ما يفهم فى البداية عن اطلاق لفظ الواجب . وليس هذا ^(٣) باكثر شناعة مما جاء فى التنزيل « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ^(٤) وكما استجاز الله تعالى أن يقول : « لو كان فيهما الهة غير الله » أى على زعم من يقول به ، استجاز لابن سينا ^(٥) أن يقول ^(٦) لا يكون نوع واجب الوجود على ما يذهب اليه بادية الفهم .

قال : ما عرف أن نفى كثير من النقائص عن الحق جل جلاله نقص له .

اقول : لا نقص فوق اثبات الشريك له تعالى ، والتنزيل مملوء بنفيه عنه تعالى ولم يقل ^(٧) احد يكون ذلك نقصا فى حقه تعالى .

ثم إن المصارع اخذ فى الهذيان على ^(٨) عادته فى مجالس الوعظ : [٥٩] كما تقوله الحاكمة من الحشوية والرافضة من القاصرين نه ^(٩) جسم ، نه

(١) د : ودال .

(٢) د : انق .

(٣) د : + كل ذا .

(٤) سورة الانبياء : ٢٢ .

(٥) د : ابن سينا .

(٦) د : الا يقول إن .

(٧) د : يقال .

(٨) د : - على .

(٩) أنه لفظ فارس يعنى : ليس أو لا .

جواهر^(١) ، نه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مربع ، نه مخمس ، نه مؤلف ، ويقول الهمج من الناس : سبحان الله سبحانه^(٢) .

قال : فآخذ ابن سينا يطول الفصول في كتبه بنفى امثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل اثباته^(٣) .

اقول : هذا نوع لطيف من الترتيب . فإنه أراد أن يبين أن مفهوم هذه العبارة يناهى كثيرا من النقائص قبل أن يشير إلى المعنى بها^(٤) ، لئلا يحتاج إلى ذكره بعينه عند نفي النقائص عنه ، ثم انه اكثر التشنيع عليه بما ليس بتشنيع^(٥) ، ولم يورد في هذا الذي سماه تناقضا رابعا بكلام^(٦) متناقض غير التشنيع بكلام^(٧) يوهم العوام انه يسمن أو يغنى من جوع .

قال : ثم آخذ في اثباته بان الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته . فكأنه آخذ بنوعيه^(٨) في الذهن وقرر ما يلزم النوعية من نفي هذه السمات . ثم آخذ بعينه حتى اثبته بدليل الإمكان في الممكنات واستنادها^(٩) إلى واحد هو واجب الوجود بذاته [و] ما هو [الا] خبط عشواء أو رمى في عماء عمياء^(١٠) ، ونفى نقائص هي اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان التناقضات إلى مقام النقوض والابطالات . فقال : واما [٦٠] ابطال ما استدل به واطلقه فنقول : قولك : لاشك أن ها هنا^(١١) وجودا وانه اما^(١٢) واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فقد جعل لواجب^(١٣) الوجود قسما ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون الوجود

(١) ١ ، ر : - نه جواهر .	(٢) د : سبحانه .
(٣) ١ : اثباته .	(٤) د : المعين بما .
(٥) ١ ، ر : بتشنيع .	(٦) د : بكام .
(٧) د : بكام	(٨) د : لعلها : تنويحه !!
(٩) د : استناد !!	(١٠) د : مها .
(١١) د : - ها هنا .	(١٢) د : - ما .
(١٣) د : الواجب .	

شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية من حيث الوجود فيصلح أن يكون جنسا اولازما
 فى حكم الجنس ، ويخص احد القسمين بمعنى يصلح أن يكون^(١) فصلا أو فى
 حكم الفصل فتتركب ذات الوجود من جنس وفصل^(٢) ، وما فى حكمهما من
 اللوازم وذلك ينافى الوحدة وينافى الاستغناء^(٣) المطلق . فان المركب من معنيين
 أو من اعتبارين بينهما عموم وخصوص يحتاج إلى مقوماته^(٤) أولا حتى تتحقق
 حقيقته^(٥) وإلى مركب ثانيا حتى توجد ماهيته .

اقول : قد مر فى هذا^(٦) ما فيه كفاية وفيه ايهام العكس وهو انه سمع أن
 كل جنس أو ما^(٧) فى حكمه فهو مورد^(٨) القسمة ، فحسب أن كل مراد^(٩)
 لقسمة يكون جنسا أو ما^(١٠) فى حكمه .

ثم قال ابن سينا : انى^(١١) لا اجعل الوجود عاما^(١٢) شاملا القسمين
 شمولاً بالسوية ، فانه من الأسماء المشككة بون المتواطئة وهو فى الواجب أولى
 وأول وفى الممكن لا أولى ولا أول^(١٣) وما كان من الاسماء المشككة لم يصلح^(١٤) أن
 يكون جنسا . بل الاسماء المتواطئة التى تشمل الماهيات شمولاً [٦١] لا
 بالسوية تصلح أن تكون جنسا فلم يلزم ما ألزمته و^(١٥) لم ينتقض ما
 ألزمته^(١٥) .

ثم إنه صادر على المطلوب الاول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود إلى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه

(١) أ - يكون .

(٢) د : - أوفى حكم الفصل . . . من جنس وفصل . (٣) أ : الاستغناء !!

(٤) د : مفهوماته ولعلها : مقدماته . (٥) فى الاصل : حقيقته .

(٦) فى الاصل : فهذا . (٧) د : وما .

(٨) ر : - مورد . (٩) د : - فحسب أن كل مراد لقسمة

(١٠) د : - ما . (١١) د - انى .

(١٢) أ : عاما . (١٣) د : يصح .

(١٤) أ ، ر : - و . (١٥) ر : ما ألزمه .

انقسام الوجود إلى ما هو أولى به وإلى ما هو لا أولى به . والوجود شامل لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجود به ، والوجود^(١) أمر^(٢) ذاتي للقسمين الأخصين به .

أقول : هذا يدل على أنه لم يفهم معنى^(٣) التشكيك . فإن الشيء المنقسم بقسمين من أين^(٤) يجب إن يكون شمولها بالسوية ، وذلك أنا^(٥) إذا قلنا : أن^(٦) البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياض^(٧) الثلج والعاج في البياضية . ثم من أين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتياً للاقسام^(٨) وليس هذا إلا من حيث أنه سمع أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس ؟!

ثم من أين علم المصارع أنه صادر على المطلوب الأول ؟ فإنه قال : ليس الوجود شاملاً للواجب والممكن بالسوية ، لأنه من الأسماء^(٩) المشككة . والمصارع زعم إن شموله لهما^(١٠) عين شموله لما أولى^(١١) به ولما ليس أولى به . وابن سينا لا يريد بالتشكيك إلا هذا .

ثم إن المصارع زعم أن [٦٢] شموله لما هو أولى به ولما هو^(١٢) ليس أولى به شمول واحد بالسوية . وهذا مكابرة صريحة .

ثم قال : وإن كان عرضياً بالنسبة إلى الجوهر^(١٣) والعرض وسائر الماهيات ... أقول : كما صح^(١٤) قسمة الوجود إلى الواجب^(١٥) والممكن ،

-
- | | |
|--|-------------------|
| (١) د : - الواجب بذاته والممكن بذاته ... والوجود | (٢) د + وامر . |
| (٣) د : + من . | (٤) د : من . |
| (٥) د : - أنا . | (٦) د : - أن . |
| (٧) د : بياض . | (٨) د : لاقسامه . |
| (٩) د : أسماء . | (١٠) د : + هو . |
| (١١) د : أرسا . | (١٢) د : - هو . |
| (١٣) د : ر ، أ : الجوهر . | (١٤) د : - صح . |
| (١٥) د : بالواجب . | |

صح قسمته ^(١) إلى الجوهر ^(٢) والعرض وغيرهما . فما باله كان في الأول
جنسا ذاتيا وصار في هذا الموضع عرضيا ؟

قال : وقد عرفت من تعريف الذاتى أنك إذا حصرت ^(٣) في الذهن
واحضرت ^(٤) ما هو ذاتى له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتى له إلا بذلك الحاضر
في الذهن ، وكان وجوده في الذهن ^(٥) بوجوده لا عند وجوده ، وارتفاعه عن
الذهن بارتفاعه لا عند ارتفاعه ^(٦) . والحال ^(٧) في الوجود وواجب الوجود
كذلك . فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا
رفعت الوجود ارتفع الوجوب بارتفاعه .

أقول : وإن كان يريد بهذا البيان الذى نقله ^(٨) من ابن سينا وأراد أن
يحتج به عليه أن يجعل الوجود ذاتيا للواجب والممكن وعرضيا للجوهر
والعرض ، فقد أخطأ ، لأنه إذا كان ذاتيا للممكن الذى هو إما جوهر وإما
عرض ، فقد ^(٩) صار ذاتيا لهما ونسى ما ذكره من كون الوجود من الاسماء
المتواطئة ، حيث قسمه إلى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده أن كل ما
يشمل مختلفات بالسوية فهو ذاتى ^(١٠) وجنس لها ^(١١) . فاذن الوجود جنس
[٦٣] وذاتى للجوهر والعرض .

وأیضا إن جرى على ساقهم ^(١٢) وعرف الجوهر بالموجود لا فى موضوع ،
والعرض بالموجود فى موضوع ، فقد جعل الوجود ^(١٣) ذاتيا لهما ، فمن أين له
هذا الفرق .

-
- (١) أ ، ر : - قسمته .
(٢) د : لا أحضرته ولعلها أحضرته . (٤) ويمكن أن تقرأ : وأحصرت .
(٥) د : - وكان وجوده في الذهن . (٦) د : - لا عند ارتفاعه .
(٧) د : وقال . (٨) د : نقدره .
(٩) أ : - فقد . (١٠) د : - ذاتى .
(١١) د : لهما . (١٢) لعلها : سياقهم ، وفى د : سيدأقهم .
(١٣) د : - لا فى موضوع ... الوجود .

قال : والرجل لما فطن ^(١) لمثل الالزام ، وضع لنفسه قسما وراء المتواطئة
وسمّاها المشككة . وليس في منطق الحكماء ذلك ولا ^(٢) يغنيه من جوع ولا ^(٣)
الإلزام عنه مرفوع .

أقول : هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء
والا لو [و] قف على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككة بدل
المتواطئة في البراهين وخبر المجادل والمغالط ^(٤) ، لم يقل ذلك . ولو حضرتني
^(٥) الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت ألفاظه وألفاظ غيره . وإذا ظفرت
بالكتب ألحقتها به إن شاء الله تعالى . وقد وقع إلى بعد تسويد هذا المختصر
بعض كتب ^(٦) المنطقيين فوجدت في التعليم الاول في ^(٧) كتاب « طوبيقا » في
المقالة الثانية ما هذه عبارته ^(٨) : ولما كان بعض المتفقة ^(٩) أسمائها ^(١٠) قد
يخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا اذا سألت أن تستعمل المتواطئة . وذلك
لأن حدّ أحدهما لا يطابق الآخر ، فنظن ^(١١) لذلك انه لم يجد على ما يجب
أو ^(١٢) كان ينبغي أن يكون الحد يطابق ^(١٣) كل متفق الاسم . فإذا انت
أجبت ^(١٤) فينبغي أن يقسم . ولأن قوما يقولون إن التواطؤ متفق [٦٤] في الاسم
إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وإن المتفق في الاسم ^(١٥) متواطٍ إذا
كان يطابق كلها . فينبغي أن يعرف في امثال هذه أن أيهما كان منهما هو
متفق الاسم أو متواطئه ^(١٦) .

ثم قال : وأيضا إن حدّ انسان ^(١٧) شيئا من التي يقال على أنحاء كثيرة

-
- (١) د : يظن . (٢) د : - لا . (٣) د : - لا .
(٤) د : وحيدٌ . المجادل والمغالط وقد تقرأ وجه المجادل والمغالط ولعلها : خبر المجادلة والمغالطة
(٥) د : حصر في ، وفي أ ، ر : حضرتني . (٦) د : كتاب .
(٧) د : - في . (٨) أ : عبارته . (٩) د : المعصية !!
(١٠) د : بأسمائها و ، والأصح أسمائها . (١١) د : فقطن به .
(١٢) د : إذا . (١٣) د : بحد يطابق .
(١٤) د : أصبت . (١٥) د : إذا لم يكن القول في الاسم .
(١٦) د : متواطؤه . (١٧) في الاصل : انسانا .

بالقول ^(١) الذى ينطبق ^(٢) على جميعها ، قلم ^(٣) يقل إنه متفق فى الاسم ولم يقل إن الاسم ينطبق على جميعها لان القول أيضا لا ينطبق ؟

أقول : فهذا بيان معانى الالفاظ المشككة صريحا . وجدت فى تفسير الاسكندر الافروديسى أول " قاطيغورياس " من التعليم الأول نقل يحيى بن عدى ^(٤) ما هذه ^(٥) عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة ^(٦) واحدة هى الموجود . وذلك أن هذا يحمل على الكلى ، ويقومون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل ^(٧) على الجواهر والاعراض اللذين هما مختلفان بالنوع . وأيضا الموجود يحمل عليهما بما ^(٨) هو والذى يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول : إن هذا وحده لا يكفى ^(٩) أن يكون جنسا ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطوء ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق ، يريد باتفاق الاسم والحد . فان الذى هو موجود هو امر مقوم ^(١٠) لذاته ومتقوم بآخر [٦٥] والجوهر لا يقبل هذا الحد كله ^(١١) لكن ^(١٢) نصفه لان الجوهر هو مقوم لذاته . وعلى هذا المثال ^(١٣) بعينه . ولا العرض أيضا يقبل ^(١٤) هذا الحد لكن نصفه وذلك ^(١٥) لان العرض متقوم بآخر .

وجدت فى تفسير متن ^(١٦) الإيساغوجى من كلام قرفوريوس ^(١٧) هكذا : إن كان الوجود ^(١٨) جنسا للجوهر والكم والكيف وإسائرهما ، فيجب أن يكون له

(١) أ ، ر : القول .

(٢) د : لا ينطبق .

(٣) د : ولم .

(٤) د : يحيى بن عدى .

(٥) د : ما هذه .

(٦) د : المقدمة .

(٧) لعلها : يحمله .

(٨) د : انما .

(٩) د : + فى .

(١٠) د : مقوم .

(١١) د : كلية .

(١٢) د : يمكن .

(١٣) د : التناهى .

(١٤) د : ويقتل .

(١٥) أ ، د : ذلك .

(١٦) أ ، ر : من .

(١٧) د : من قورس !!

(١٨) أ ، ر : الموجود .

عندها شروط الجنس عند أنواعه وشروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوى أنواعه ^(١) فيه ، أعنى أن لا يوجد أحد أنواعه متأخرا ^(٢) عن الآخر لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ولا أحق من الآخر ^(٣) .

ثم قال : وذلك أنا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق . ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها ^(٤) باسم مشترك ، وما يحمل ^(٥) على الاشياء باسم مشترك انما تشترك الاشياء بالاسم فقط ^(٦) . ونحن نجد الجوهر ^(٧) والكيف وسائرهما لبر ^(٨) انما تسمى ^(٩) موجودة ، بل كل واحد منها ^(١٠) بمعنى الوجود وإن كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه ^(١١) الاشياء على هذه ^(١٢) الجهة هي متوسطة بين المعنى الذى تكون منه الاشياء متوائمة أسماؤها ^(١٣) وبين الاسم المشترك الذى تكون فيه الاشياء ^(١٤) متفقة أسماؤها . ^(١٥) ولعمري : إنه مستحق للمعنيين ^(١٦) جميعا ، لانه متوسط ^(١٧) بأحد من الطرفين فقط ^(١٨) . فعلى هذه ^(١٩) الجهة تشترك الاجناس العشرة في الوجود .

ثم قال [٦٦] : قال من المتأخرين أبو نصر الفارابي في كتابه في المقولات بهذه العبارة ^(٢٠) . فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة وهي

-
- | | |
|--|--------------------------------------|
| (١) د : - وشروط الجنس ... أنواعه . | (٢) د : متأخر . |
| (٣) د : - ولا أحق من الآخر . | (٤) د : يحمل كلها . |
| (٥) د : والحمل . | (٦) د : فقد . |
| (٧) د : والخير . | (٨) د : كذا في الاصل ولعلها ليست . |
| (٩) أ : سمي . | (١٠) أ ، ر : منها . |
| (١١) د : - هذه . | (١٢) د : في الاصل هذا . |
| (١٣) د : اسمائها وفي أ : أسمائها . | (١٤) أ ، ر : الاسماء . |
| (١٥) د : اسمائها وفي أ ، ر : اسمائها . | (١٦) د : الحفص هكذا في النسخة د . |
| (١٧) د : متوسطة . | (١٨) د : فقد . |
| (١٩) أ ، ر : هذا . | (٢٠) د : في المقولات بهذا والعبارة . |

أسمائها^(١) التى يختصن واحدٌ واحدٌ منها واحداً واحداً من العشرة مثل الجواهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفةٌ يعم كلٌ واحدٍ منها جميعاً وهى الموجود والامر والشئ والواحد . فان لكل واحد منها معنى^(٢) يشمل^(٣) جميع هذه الاشياء^(٤) ، وكل واحد من هذه الاسماء يقال^(٥) عليها جميعاً باشتراك ، وهو من^(٦) أصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الوجود يقال على الجوهر أولاً ثم على^(٧) كل واحد من سائر المقولات^(٨) .

وقال فى كتاب البرهان : والذى يستعمل أجناساً وفصولاً فى الحدود صنفان^(٩) : أحدهما بمنزلة ما يقال فى^(١٠) الحيوان إنه جنس وفى الناطق إنه فصل . والثانى ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما^(١١) اشبه ذلك . والصنف الاول هو أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الاطلاق .

وقال أيضاً^(١٢) : وأما الحدود التى تُؤلف من سائر تلك الاجزاء ، فان الموضوع فى^(١٣) الحد مكان الجنس على الاطلاق : إما أن لا يكون جنساً اصلاً بل : يكون اسماً مشككاً أو جنساً^(١٤) بنحو آخر [٦٧] .

وقال فى كتاب " المغالطات " : الالفاظ المغلطة^(١٥) منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك^(١٦) . وقد سلف قولنا فى الفرق بينها . وقال ايضا فيه : والمشارك فى انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة^(١٧) ومنها منقول .

-
- | | |
|--|--------------------------------|
| (١) فى الاصل : أسمائها . | (٢) د : - معنى . |
| (٣) د : يسمى . | (٤) لعلها : الاسماء . |
| (٥) د : لو . | (٦) د : فهو من ، أ : وهو منه . |
| (٧) د : - على . | (٨) د : المعقولات . |
| (٩) د : وصفتان !! | (١٠) د : - فى . |
| (١١) د : وأما . | (١٢) ر : + فيه . |
| (١٣) د : - الحدود التى الموضوع فى . | (١٤) فى الاصل : جنس . |
| (١٥) د : + يدل . | (١٦) د : والمشكك . |
| | (١٧) ر : مستعار . |

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الاسماء لم يخترعه ابنُ سينا ، ولم يضع لنفسه قسما وراء المتواطئة اسمه مشككا ^(١) . وقد أغناه من القول بأن واجب الوجود مركب من جنس وفصل وما يجرى مجريها : فلولا ^(٢) مخافة التطويل لأوردت أكثر ^(٣) مما أوردت ^(٤) على ^(٥) الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية . ولنعد ^(٦) إلى ما كنا فيه .

قال المصارع : وهب أنه قسّم موجود ^(٧) ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والانواع . فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهي بالأول أولى . والعلية والحق والمبدأ تطلق على غير الواجب ، وهي به أولى . واسم الجوهر يطلق على ما إذا وجد كان وجوده [٦٨] لا في موضوع ، وهو بالجواهر العقلية أولى . وعلى هذا فيبقى ^(٨) قسم المتواطئة فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهر . وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لا في موضوع تساوى غيرها من الجواهر . ثم إن كانت العقلية ^(٩) أدوم ^(١٠) وأقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر ^(١١) بل في شيء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور وإما غيرهما ، لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر . وقيل : الانسان يشمل زيدا وعمراً ، ولم يكن أحدهما بالانسانية أولى من الآخر . ولم ينتف هذا القسم زعماً له . وظاهر من

(١) أ : مشككا وقد سقط من النسخة د : أن المشكك من ... اسما مشككا وإضافت النسخة

د : في انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعاني وإن المشكك !!

(٢) د : + يشاك . (٣) د : أكثرها .

(٤) د : أوردته من كلام . (٥) د : - على .

(٦) د : ونعود . (٧) د : موجوده .

(٨) (٩) أ : السعلة . (١٠) د : أدوم .

(١١) د : الجواهر .

جميع كلامه هاهنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ، بل^(١) ولا معنى التواطؤ.

قال : والوجه الثانى يعنى من المصادرة على المطلوب ، ويقول : هب أن^(٢) الوجود من المشككة ، وهو قسم آخر ، أليس الوجود يعمها عموما والوجوب يخصه خصوصا^(٣) ؟ وما^(٤) به عم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجهين بلفظين يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثانى ، وذلك يناهى الوحدة المحضة .

أقول : وهذا أيضا ليس بمصادرة على^(٥) المطلوب . فإن حاصل كلامه على ، تقدير كونه [٦٩] مشككا ، يقتضى تركيب أقسامه ، وليس هذا إثباتا للمصادرة . والحق أنه لو فهم معنى المشكك^(٦) لعرف^(٧) أن ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض^(٨) ، فلا يلزم من اشتراكها فى العوارض تركيبها .

ثم قال عن ابن سينا إنه قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى أو أمر اعتبارى لا وجودى فلا يلزم التكثر فى ذاته ، قلت : كلامنا أولا فى الوجود ، ثم فى الوجوب . فما تقول فى الوجود ، ومفهومه فى الذهن ، وهو^(٩) قضية عامه ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما أولا^(١٠) ؟ فإن شمل فلا بد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ، فلا يمكنك أن تقول إن^(١١) معنى الذى به شمل أمر سلبى اذ الوجود كيف لا يكون وجوديا ، والوجوب تأكيد الوجود ، والوجود^(١٢) له بذاته . ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره ، فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له ؟

-
- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| (١) د : - بل . | (٢) د : إلى . |
| (٣) د : + ما . | (٤) د : وأما . |
| (٥) د : - على . | (٦) د : التشكيك . |
| (٧) فى الاصل : يعرف . | (٨) أ : الغوامض . |
| (٩) د : هو . | (١٠) د : فأولا . |
| (١١) أ ، ر : - أن . | (١٢) د : الوجود والموجود . |

أقول : لو كان الوجود ^(١) ذاتيا وتخصص بعض الأقسام بالأمور السلبية ، لم يلزم التركيب أيضا .

قال : ولو كان الوجوب أمراً ^(٢) سلبيا ، لكان الذى يقابله ، وهو الامكان ، أمرا وجوديا . ونحن نعلم انك تعلم أن الوجود والاثبات أولى بالواجب ، والعدم والسلب أولى بالممكن . كيف وقد قررت [٧٠] أن الوجود أولى وأول بالواجب ولا أولى ^(٣) ولا أول بالممكن . فكيف نسيت المشكلة ^(٤) التى ابتدعتها ^(٥) ؟

أقول : لا يجب من كون الوجوب والإمكان متقابلين وكون أحدهما سلبيا كون الآخر وجوديا . وذلك لأنه وإن لزم من كون الوجوب والإمكان متقابلين ، وكون الوجوب وجوديا كون الامكان سلبيا ، أو من كون الامكان ^(٦) والإمتناع أيضا متقابلين ، وكون الإمتناع سلبيا كون الإمكان وجوديا . ويجتمع منهما ^(٧) أن يكون الإمكان وجوديا سلبيا معا . والتحقيق فى ذلك أنا إذا قسمنا معنى بقسمين ثم قسمناه بقسمين آخرين بحيث ^(٨) يكون أحد القسمين من القسمة الأولى مقولا على أحد قسمي القسمة الثانية ، لم يلزم من ذلك كون القسم الآخر من الأول مقولا على آخر من الثانية ، بل يكون الأمر بالعكس . فإذا كان الوجوب وجوديا ، لزم أن يكون السلبى مما يصدق عليه الممكن المقابل للواجب ^(٩) لا بالعكس . وقال : وقد ثبت أن معناه أمر سلبى ، فليس مطابقا ^(١٠) ، بل سلب شئ من شأنه أن يتحقق وهو يصلح للتمييز وبه يحصل التكثر .

(١) د : الموزن .

(٢) د : أمر . (٣) د : - ولا أولى .

(٤) د : نسبته المشككة وفى النسخة ر : نسيته المشككة .

(٥) د : ابتداعها . (٦) د : - متقابلين وكون ... الامكان

(٧) د : د : منها . (٨) أ ، ر : فحيث

(٩) د : القابل للوجوب .

(١٠) د ، ر : مطلقا ، وقد يكون ذلك صحيحا اذا كانت الجملة : وقد ثبت أن معناه أمر نسبي .

أقول : يحصل التكثر ولا يجب أن يحصل التركيب ، وهو الذى [٧٨]
ادعاه (١) .

قال : ودع ما قيل إن السلوب (٢) والاضافات لا توجب تكثرًا فى الذات ،
فانهم أخذوا القضية مسلمة . وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

أقول : هذه قضية ضرورية وسيجىء الجواب عن تفصيله .

قال : وأما قوله إن التمييز بين الوجود (٣) والوجوب بالعموم والخصوص
أمرٌ اعتبارى فى الذهن لا فى الوجود ، فتسليم ظاهر الإلزام . فان التمايز بين
معنى الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون إلا فى الذهن . فليس (٤) فى الوجود
حيوان هو جنس وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران فى الذهن لا فى الخارج .
وكيف يحصل أمرٌ كلى فى الوجود ولا (٥) كلى إلا فى الذهن . وأنت تعرف أن
اللونىة والبياضية اعتباران عقليان فى الذهن لا فى الخارج ولا فى الوجود ،
ولونىة (٦) البياض غير بياضىته .

أقول : هذا الرجل حسب أن كل ما يكون فى الخارج فهو محسوس وما (٧)
لم يحس به لا يكون فى الخارج . ولو لم تكن اللونىة والبياضية فى الخارج
متمايزتين (٨) ، لكان حكمُ العقل بأن تصور من يتصورهما (٩) واحداً غير
مطابق للحق ، فانهما فى الذهن واحد . وأين ذلك الشئ الذى لم يطابقه ما فى
الذهن ، فان المطابقة تستدعى متطابقين . فان ذلك فى ذهن غيره (١٠) . فبأى
شئ رجح (١١) [٧٢] ذلك الغير على ذهنه حتى كان ما فيه صواباً أو (١٢) ما لم
يطابقه خطأ ؟ ولأى سبب اجتمعت الأدهان الصحيحة على التمايز بينهما ؟

(١) د : ادعاه . (٢) فى الاصل : أسلوب . (٣) د + والواجب .

(٤) د : قلت . (٥) أ : وكيف يحصل له كلى فى الوجود لا

(٦) د : لونىة . (٧) د : ولا . (٨) فى الاصل : متمايزين .

(٩) د : - اللونية والبياضية يتصورهما . (١٠) د : فان كان ذلك

(١١) د : ترجحه ذهن ، ر : يرجح (١٢) د : و .

أليس ذلك لكون ذلك فى الخارج ، وكل ما يطابقه من التصورات كان صحيحاً
وكل ما لم يطابقه كان فاسداً ؟

فان قيل : فكيف لم يوجد فى الحس بينهما فرق ؟

قلت : ليس كل موجود فى الخارج بمحسوس ، بل ومنه ما هو معقول ،
وهذا من جملة وأين المصارع من التفتن بأمثال هذه الدقائق ؟

قال المصارع : عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبار الناشئة من تعدد
الألفاظ عموماً وخصوصاً يرجع فى الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب فى
حق واجب الوجود . فان قولنا هو مبدأ للوجود ، وعلته ومريده ومبدعه ، هو
إضافة الموجود إليه وصدوره من غير أن يحدث له منه شيء ، إذ ذاته من
شيء . وقولنا إنه واجب الوجود بذاته ، هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى
الغير . وعموم الوجود وخصوصه فى حقه تعالى واحد . فان وجوبه ^(١) ووجوده
وتعيينه لا يقتضى معنى آخر بعينه لازماً أو غير لازم . ووحدته لا تستدعى معنى
آخر يوحده ، فهو واحد واجب الوجود . وقولنا إنه تعالى ^(٢) ليس تعليلاً فى
[٧٣] الحقيقة ، بل المعنى به أنه ليس إلا كذلك . وهذا هو ^(٣) معنى قولى ^(٤) :
إن واجب الوجود واحد لا يكون إلا واحداً من كل وجه . وقولى إن كثرة
الإضافات والسلوب لا توجب ^(٥) كثرة فى ذاته ، قضية مسلمة عند الكل . فإن
قولنا : هذا الجسم قريب من كذا بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ،
يوجب تكثراً ^(٦) فى ذات الجسم مع كونه قابلاً فيتكثر ^(٧) . فذاته مقدسة ^(٨) عن
سمات ^(٩) التكثر والتغير ^(١٠) .

وليس الالفاظ العامة والخاصة مفهوماتها فى الذهن عامة وخاصة إلا من
حيث كونها ألفاظاً فى اللسان . والمفهومات فى الذهن إنما تكون صحيحة
لمطابقتها ما هو فى الخارج عن الذهن . ولا أعنى بالمطابقة أن يكون الكلى فى

(١) د : وجوده

(٢) أ ، ر : لانه .

(٣) د : - هو .

(٤) د : قوى .

(٥) د : لا يوب .

(٦) د : تكثر .

(٧) د : للتكثر .

(٨) فى الاصل : مقدس .

(٩) أ : جهات .

(١٠) د : والتعدد .

الذهن يطابق كلياً ^(١) فى الخارج ، إذ ليس فى الأعيان أمر كلى بل الكلى فى
الذهن يطابق كل واحد واحد من الجزئى فى الخارج ، كالانسانية العامة فى
الذهن ، تطابق كل شخص شخص مما يوجد ومما لم يوجد ^(٢) .

أقول : هذا الكلام فاسد . فان الاشخاص ^(٣) الانسانية فى الخارج
تتشرك فيما لا يشاركها أشخاص الحمير [٧٤] والبقر وأشخاص الحجر
والشجر . والامر المشترك بينهما فى الخارج يسمى كلياً ويقيد ^(٤) بالطبيعى .

ثم إن تلك الامور تؤخذ تارة فى العقل مع معنى العموم وتارة مع معنى
الخصوص . وإذا أخذ مع معنى العموم ، صار نوعاً ^(٥) أو جنساً أو غيرهما .
ويسمى بالكلى : العقلى . وهو غير موجود فى الخارج [بل هو] مرتسم فى
العقل ، ولذلك يسمى عقلياً . وما ارتسم ^(٦) فى الأذهان إن طابق ذلك ، كان ^(٧)
علماً والا كان جهلاً . فقلوه : ليس فى الأعيان أمر كلى إن أراد بالأعيان
خارج الأذهان ، فهو كذب . وإن أراد به الأشخاص المحسوسة والمعقولة وأراد
الكلى الطبيعى ، فهو أيضاً كذب . وإن أراد به الكلى العقلى فهو حق . ولكن
ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق إذ تدنس فطرته بالعقائد
الواهية والأوضاع الشخصية .

قال: ثم التمييز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين
شخص وشخص إنما يكون باللوازم العرضية .

أقول : إنما يصح هذا الكلام بشرط ^(٨) كون الانواع تحت جنس واحد
والاشخاص ^(٩) تحت نوع واحد ، أما على الاطلاق فلا : قال . وإذا تحقق ذلك ،
فبيّن أن الوجود التام ^(١٠) يشمل الواجب والممكن شمولاً ما .

(١) د : كلها . (٢) د : - - ومما لم يوجد .

(٣) د : الشخص . (٤) فى الاصل هكذا : ومعد ، غير منقطعة .

(٥) د : نوع . (٦) د : يرتسم .

(٧) د : - - كان . (٨) د : بشر (بين طاء)

(٩) د : والانواع . (١٠) د : اتهام .

أقول : ما أدرى هذا الذى ذكر بعد قوله فبين بنتيجة ^(١) أى مقدمات مما ^(٢) ذكر ، ومن ^(٣) الذى نازعه فى هذه الدعوى وتوقف [٧٥] فيه حتى يبينه هو .

قال : فان كان الشمول بالسوية ، صلح إن يكون جنسا ، فلا بد من فصل ذاتى ، فتركب الذات من جنس وفصل ^(٤) .

أقول : هل هو حسب أن الشيء لا يحتاج فى كونه جنسا إلى الشمول بالسوية ^(٥) . وما فهم مع ذلك أنه يجب أن يكون ذاتيا ويجب أن يكون ^(٦) مقولا على كثيرين ^(٧) مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولا فى جواب ما هو . ثم من أين يلزم أن الشيء الذى يصلح أن يكون ^(٨) جنسا ، فلا بد له من فصل ذاتى ، ولا نعلم أن ذلك الشيء اذا قيس إلى الاشخاص التى تحته لا إلى الأنواع ، كان له بد من ^(٩) الفصول الذاتيه واكتفى ^(١٠) بالعوارض الشخصية .

قال : وإن لم يكن بالسوية ، ^(١١) لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضا من فصل ذاتى أو غير ذاتى . فتركب الذات من عام وخاص .

أقول : وما هنا ترك شرط السوية واكتفى بالعموم والشمول فى كون الشيء جنسا .

وقوله : وغير ذاتى فتركب الذات من عام وخاص مما تضحك منه التلكى ، اذا جعل الذات مركبا مما هو ذاتى له ومما هو غير ذاتى انظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقع وادعى المصارعة مع ^(١٢) مثل ابن سينا فى صناعته ^(١٣) [٧٦] .

(١) د : بنحوه . (٢) د : ما . (٣) د : من .

(٤) د : - من جنس وفصل . (٥) د : - أقول بالسوية .

(٦) د : - ويجب إن يكون . (٧) د : كثرة . (٨) د : - يكون .

(٩) د : - فصل ذاتى كان له بد من . (١٠) د : + بالعدم والشمول فى كون .

(١١) د : + صلح أن يكون جنسا ، فلا بد . (١٢) أ : - مع .

(١٣) فى الاصل : صناعه .

قال : وإن كان^(١) عمومُه عينَ خصوصِه ، وخصوصُه عينَ عمومِه لم يكن عموم وخصوص^(٢) ، فبطل قولك لانتشك أن [ثمة] وجودا وأنه^(٣) ينقسم إلى واجب وممكن .

أقول : عند ابن سينا الوجود المشترك الذي ينقسم إلى واجب وممكن ، هو غير الوجود الواجب لذاته . والاول عرض للثاني ولغيره^(٤) من الموجودات . وامتان ما يطلق من المشترك على الواجب عما يطلق على^(٥) غيره بأنه غير عارض لماهيته^(٦) بخلاف الآخر .

وقول ابن سينا إن عموم وجوده وخصوصه فى حقه تعالى واحد ، يريد به^(٧) أن خاصيته^(٨) من المشترك الخاصة به هو إنما يمتاز عن طبيعة الوجود بعد العروض للغير . فعمومه ، أعنى طبيعة الوجود من حيث يصلح لأن يلحقه معنى^(٩) العموم . والحصة الخاصة بالواجب واحدة بالحقيقه ، لأن المنضم إلى تلك الطبيعة هو أمرٌ عدى . وإذا ثبت هذا ، فالقسمة إلى الواجب والممكن ، إنما ترد على تلك الطبيعة^(١٠) وحدها كما^(١١) فى سائر المواضع .

قال : وبطل وصفك^(١٢) الوجود مطلقا موضوعا للعلم الالهى ، وبطل ذكرُك فى الكتب التى صنفتها لوازم الوجود من حيث هو وجود ، وتعددك لوازمه من حيث هو لواجب لا من حيث هو موجود .

أقول : من أين لزم اذا كان الشئ طبيعة يصلح لأن [٧٧] ينضاف اليه العموم تارةً واللاعموم أخرى بأن ترتفع عن ذلك صلاحية كونه موضوعا لعلم ، أو كونه ملزوماً لشيء ، أو كون بعض أقسامه ملزوماً لشيء .

(١) د : - كان . (٢) د : وإن عمومُه غير خصوصِه عينَ عمومِه وخصوص .

(٣) د : وجود ذاته . (٤) د : وغيره .

(٥) د : - على . (٦) فى الاصل : لما هيته .

(٧) د : - به . (٨) د : خصته وفى : حصته .

(٩) د : مع . (١٠) د : - هو أمر عدى على تلك الطبيعة .

(١١) د : + هو . (١٢) د : وضعك .

قال : أأست (١) أقول إن العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هو وجود ، وأن الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو موجود ، وكونه (٢) واحدا يلزمه من حيث هو واجب ؟ وكذلك كونه غنيا على الاطلاق مقدسا عن سمات الحوادث ، وكونه مبدأ (٣) للكائنات كلها ؟

أقول : إنه يحسب أن الشيء اذا كان له حيثيات يجب (٤) اضافته إلى أشياء مغايرة له ، كان ذلك الشيء متألفا من كثرة وهذا ممنوع . فإن النقطة لها جهات بحسب (٥) كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية له . ولا يلزم من ذلك اشتغالها على امور لا نهاية لها (٦)

قال : وقوله إن كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات ، قضية تسلمها عامة أصحابه وليست يقينية ، ولا بيئة بنفسها ، ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد في الجسم (٧) .

أقول هذه القضية إذا تصور أجزاءها كانت بديهية (٨) . وإنما أورد فيها مثال القرب والبعد لاتضح أجزائها ، وذلك لتعرف [٧٨] أن إضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم ، لزم أن لا يكون ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيداً عن ذلك الشيء . ويتلخص منه مفهوم الجسم الذي تعتريه (٩) الاضافات التي لا نهاية لها ، فتحكم بديهية العقل بأنه لا يتكرر بتكرر (١٠) الاضافات .

قال : ولم قال إن جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟ إن سلم له (١١) ذلك ، فإن من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض . ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات . أليس صيرة الرجل أبا اذا حصل له ولد ، وعما (١٢) اذا حصل له ابن أخ ، وفاعلا حين يحصل منه فعل ، ليس حكمه حكم القرب والبعد ؟

- | | |
|----------------------|---|
| (١) د : السبب . | (٢) أ : كونه . |
| (٣) د : مبتدأ . | (٤) يمكن أن تقرأ بحسب . |
| (٥) أ : تحت . | (٦) د : - ولا يلزم لا نهاية لها . |
| (٧) د : - في الجسم . | (٨) د : بيهية . |
| (٩) د : تغير . | (١٠) د : بتكرره . |
| (١١) د : - له . | (١٢) د : أ . د : - و . |

أقول : ليت شعري ما يريد بالأعراض التي توجبها الإضافات وبالاعتبارات ^(١) المغايرة للإضافات والأعراض ؟ ثم الموضوع للأبوة والعمومية والفاعلية إن كان رجلا واحدا فما أغنى بمثله شيئا . وإن كان رجلا كثيرة كان الذي هو أب غير الذي هو عم ، وذلك غير ما ذهب إليه . قال : وكذلك في جانب السلب ، فإن سلب القطع من السيف ، ليس كسلب القطع من الصوت ^(٢) .

أقول : وما هنا اختلف موضوعُ السلوب ^(٣) ، وقد كان في بيان أن الموضوع الواحد يكثر بتكثر السلوب فنسى مطلوبه وعدل إلى بيان أن السلوب تتكرر بتكثر الموضوعات الكثيرة [٧٩] .

قال : فالسلوب مختلفة والإضافات مختلفة ^(٤) ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ؟ بل نفس الفرق بين المعاني الإضافية والمعاني السلبية أوجب ^(٥) كثرة الاعتبارات في الذات . فانك تقول هذا معنى اضافي لا سلبي ، وهذا سلبي لا اضافي . ونقول هذا اضافة ^(٦) من وجه كذا ، وهذا من وجه كذا . وكل ذلك كثرة ^(٧) اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد ما ^(٨) لا يفهم من الآخر ، وتدل كل لفظة على غير ما يدل ^(٩) عليه اللفظ الآخر . فبطل قوله إن واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكثر السلوب والإضافات . وسيعود إلى ذلك في مسألة التوحيد .

أقول : عليه أن يبين أن كثرة الاعتبارات لذات ^(١٠) واحدة ، تقتضي التثام ^(١١) تلك الذات عن أمور متكررة حتى يتم ^(١٢) غرضه ، ولا يقدر على ذلك

(٢) د : الصواب .

(٤) د : - - مختلفه .

(٦) د : اضافته .

(٨) د : مما .

(١٠) د : الذات

(١٢) في الاصل : تم .

(١) د : والاعتبارات .

(٣) د : السلب .

(٥) د : واجب .

(٧) د : كثره .

(٩) مكرر في النسخة أ ، ر : يدل .

(١١) في الاصل : التأم ولعلها : أن تتم .

بايراد الهذيانات الكثيرة التي أوردتها إلى آخر ^(١) كلامه وهو قوله . فبطل قوله
إن واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكرر السلوب والاضافات . فان تلك
الهذيانات لا تنتج هذا قط .

ثم قال في فصل سماه بالمختار : عادتنا أن نذكر في آخر كل مسألة
فصلا ^(٢) يطلع الناظر على مثال الغلط والخطأ الذي عرض لابن سينا ، وينبه
الطالب على وجه الصواب [٨٠] والحق ^(٣) والله الموفق المعين .

قال : وانما توجهت هذه المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه ^(٤)
في الحكمة ^(٥) لانهم وضعوا ^(٦) الوجود عاما عموم الجنس أو عموم اللوازم ،
فظنوا أنهم لما وضعوه ^(٧) من المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجيا ^(٨)
من هذه الالزامات ، [وما] يخلصهم ^(٩) منها إلا وضع الوجود وكل صفة ولفظ
يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد ^(١٠) والحق والخير والعاقل والمعقول
وغيرها بالاشتراك بالتواطؤ ولا بالتشكيك . وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة
والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك ^(١١) المحض . وكذلك الحق والخير .
فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب الوجود بمعنى أنه يوجب
وجود غيره ويعدمه . وحى ^(١٢) بمعنى أنه يحى ويميت . أقول : إنهم لا يوافقون
على القول بأن إطلاق هذه الصفات عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض ،
بل قالوا بانها ليست بالتواطؤ ولا بالاشتراك الصرف ^(١٣) وذلك هو معنى
التشكيك .

(١) د : الاخر . (٢) د : - فصلا .

(٣) د : + بكلام مبين قل الحق وينصب المقصل .

(٤) د : وستركا !! (٥) د : الحكم .

(٦) د : يضعوا . (٧) تقرأ أيضا : وصفوه .

(٨) د : الجنا !! (٩) د : يحلهم .

(١٠) ١ ، د : - والواحد . (١١) د : - لا بالتواطؤ ... بالاشتراك .

(١٢) د : وحى . (١٣) د : الصافي .

وهب أنهم قالوا بالاشتراك المحض ، لكن أطلق ^(١) عليه تعالى وعلى غيره ألفاظاً مشتركة ، فإما : أن تكون جميع ^(٢) معاني تلك الألفاظ مطلقة عليه [٨١] أو لا تكون . فان كانت ، اختلفت ^(٣) الاعتبارات ، لان اعتبار اطلاق بعض تلك المعاني عليه غير اعتبار اطلاق البعض الآخر عليه ^(٤) . وإن لم تكن بعضها مطلقةً عليه ، كان ذلك ^(٥) البعض مسلوياً ^(٦) عنه سواء تلفظ به متلفظ أو ^(٧) لم يتلفظ ، لان الاعتبار بالمعاني لا بالألفاظ من اللسان كما ذكره فيما ^(٨) مر . فاذا وقع المصارع في البئر الذي احترز عنه ^(٩) ، ما خلاصه ^(١٠) كلامه ^(١١) الذي ادعى أنه يخلص غيره ^(١٢) ، بل لم يقل حداً ^(١٣) ولم يفصل تفصيلاً ^(١٤) ألبتة .

ثم قال : فالمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكمات ، والحاكم عليه لا يكون في عداد ^(١٥) أحد المحاكمين ^(١٦) إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم . بمعنى أنه يُظهر الحق ولا يخفيه ، لا بمعنى أن يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه تارةً ويباينه أخرى . فالوجود والعدم ، والوجوب والامكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير ^(١٧) والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ^(١٨) . وتعالى الله عن ^(١٩)

(١) أ : طلق .

(٢) د : اختلف .

(٣) أ ، ر : - ذلك .

(٤) د : اذ .

(٥) د : وعنه .

(٦) د : د ، ر : وما خلاصه .

(٧) د : عند .

(٨) د : المتحاكمين !!

(٩) د : مضادات .

(١٠) د : ذلك .

(١١) أ : ر : لجميع .

(١٢) د : - عليه .

(١٣) أ : سلوي .

(١٤) د : + فرق !!

(١٥) د : د ، ر : وما خلاصه .

(١٦) د : عند .

(١٧) د : المتحاكمين !!

(١٨) أ : مضادات .

(١٩) د : ذلك .

(١١) أ : الكلام ، ر : كلام الذين .

(١٢) أ : حرا ، د : هرا .

(١٣) في الاصل : اعداد .

(١٤) د : - والكثرة والعلم والخير .

(١٥) د : + ذلك .

الاضداد والانداد " فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون^(١) ، " والله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ، سيجزون ما كانوا
يعملون " ^(٢) اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من
عبادك . ^(٣) .

* * *

(٢) الاعراف : ١٨٠ .

(١) البقرة : ٢٢ .

(٣) د : + عليهم السلام .

المسئلة الثالثة

فى توحيد واجب الوجود

قال المصارع : المسئلة الثالثة فى توحيد واجب الوجود . وأورد [٨٢]
المصارع ها هنا طرفا من كلام ابن سينا ، وهو قوله^(١) : وواجب الوجود لا يقال
على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود
نوعه^(٢) له بعينه إما أن تقتضيه علّة غير ذاته . فان كان تقتضيه^(٣) ذات
نوعه ، فوجود نوعه لا يكون الا له . وأن كان لعلّة فهو معلول .

ثم قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين .
والشيئان انما يكونان اثنين : اما بسبب^(٤) المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ،
وإما بسبب الوضع والمكان والوقت والزمان وبالجملّة لعلّة من العلل . وكل
اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشىء غير المعنى .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده^(٥) ، وواحد^(٦) من
جهة^(٧) أنه لا ينقسم : لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد^(٨) ،
وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا
يجوز أن يكون وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود
مشاركاً فيه . وأجدّ فى البرهان عليه وطول . وحاصله يؤول إلى أن يقول :
وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية مقومة بذاتها ، واما من مقومات
ماهية تتقوم به ، وإما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها
غيرها فى وجوب الوجود البتّة ، وهو الحق^(٩) .

(١) أ ، ر : - وهو قوله .

(٢) لعلها : نوع .

(٣) د : - عليه ... تقتضيه .

(٤) د : انما بسبب .

(٥) د : + واحد من جهة أن حده له .

(٦) د : + له .

(٩) د : - الحق .

(٨) د : الحدود .

(٧) د ، ر : أن .

قال بعده [٨٣] : ولا يجوز أن يقال إن واجب الوجود لا يشتركان في شيء وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان ^(١) في البراءة عن الموضوع . فان كان ^(٢) وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا ^(٣) ليس في الاسم بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ حتى يحصل ^(٤) معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في إثبات ^(٥) واجب الوجود وبرهن عليه ، فقال : إن ها هنا ^(٦) وجوداً ، وكل وجود فاما واجب واما ممكن . فان كان واجبا ، فقد صبح وجوده وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، وكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب ، وشرع في الحقيقة بالتقسيم الذي ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، اذ لو صدر عنه اثنان فمن حيثيتين مختلفتين ^(٧) . فإنه لو صدر عنه " أ " من حيث صدر عنه ^(٨) " ب " ، كان " أب " وهذا محال . ثم الصابر عنه فيجوز إن تتحقق له حيثيات ^(٩) مختلفة اذ هو ممكن باعتبار ذاته ، [و] واجب الوجود باعتبار موجبه . فليس يلزم أن ^(١٠) يكون واحداً ^(١١) من كل جهة . فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو ^(١٢) اعتبارات وجهات عقلية . فمن حيث أنه ممكن تصدر عنه نفس أو هيولى ، ومن حيث هو واجب بعقلته يصدر [٨٤] عنه عقل أو صورة .

ثم إن المصارع أو رد فصلا سماء الاعتراض عليه من جهة التناقض في

-
- (١) د : ومشتركا . (٢) د : كا (ناقص ن) .
(٣) د : - وكلامنا ، ويلاحظ أن في هذه النسخة (د) تقديمها وتأخيرها عن النسخة أ . فقد جاء فيها (د) : فان كان وجوب الوجود ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ حتى يقال عليهما بالاشتراك .
(٤) في الاصل : تحصيل . (٥) د : + ذات .
(٦) د : لا نشك أن . (٧) أ ، د : حيثين مختلفتين .
(٨) د : - اثنان صدر عنه . (٩) د : نسبات .
(١٠) د : - أن . (١١) د : واحد .
(١٢) د : - د .

كلامه والخلل ^(١) فى أقسامه لا فى المسئلة ^(٢) ، فان ^(٣) التوحيد حكم ^(٤) متفق عليه . فالتناقض الاول ^(٥) واجب الوجود لا يقال على كثيرين .

وقوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين ، فكيف أطلق ^(٦) لفظة النوع على واجب الوجود ^(٧) ، وواجب الوجود لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم ، والنوع لا يقال إلا على ^(٨) موجودات يشاركه فى الاسم غيره ، ووقوع الحد والرسم ^(٩) فإنهما فوق الاسم المجرد ؟

أقول : أما قوله التوحيد حكم متفق عليه ، فباطل ، لأنه يريد بإطلاق الواحد على المبدأ الأول كونه موجد ما هو واحد . وابن سينا يريد به أن ذاته واحدة ، فأين الاتفاق ؟ وأيضا قوله فى إثبات التناقض الأول : النوع لا يقال إلا على كثيرين ، قول باطل ، بل النوع هو الذى يصلح من حيث مفهومه لأن يقال على كثيرين ، وبين القولين فرق .

قوله : واجب الوجود لا يقال إلا ^(١٠) على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم غيره . قلنا : الاسم الذى يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره ^(١١) هو العلم لا غير . وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى . ولو كان الأمر كما ذكره ^(١٢) ، لكان إثبات الواجب عين توحيده [٨٥] وليس كذلك ، بل نحتاج فى التوحيد إلى برهان غير برهان الإثبات .

قوله : والنوع لا يقال إلا على موجود يشاركه ^(١٣) فى الاسم غيره ، أقول :

-
- | | |
|--|--------------------|
| (١) أ - والخلل . | (٢) د : المسئلان . |
| (٣) د : فان . | (٤) أ ، ر : كلمه . |
| (٥) د : + قوله الاول ان !! | (٦) د : اطلاق . |
| (٧) مكرر فى النسخة د : فكيف أطلق الوجود (٨) د : + أما قوله لانه يبين . | |
| (٩) د : د : الاسم ، وفى ر : الحد وكذلك . | (١٠) د : - الا . |
| (١١) د : غير . | (١٢) د : ذكر ما . |
| (١٣) د : لا يشاركه . | |

إن كان يريد بالغير غيره^(١) فى الوجود ، فليس كلُّ نوع كذلك . بل من الأنواع ما يطلق على موجود لا يشاركه موجود آخر فى ذلك النوع . وذلك^(٢) كل نوع يوجد فى شخص واحد .

وإن كان يريد بالغير ما يمكن أن يُتصور فى^(٣) بادئِ الرأى^(٤) والفهم غيرا ، فواجب الوجود يطلق على البارى تعالى وعلى غير ذلك الغير .

وفى التناقض الثانى قال ابن سينا^(٥) : إنك أخذت الموجود^(٦) مطلقا وجعلته موضوعَ العلم الالهى وتكلمت فى لوازمه ، ثم جعلتَ واجب الوجود من أقسامه ولواحقه . ثم تكلمت فى لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه واحد ، وأنه حق ، وأنه تام ، وأنه علة ومبدأ . ثم تكلمت فى اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعته نوعا أو فى حكم نوع^(٧) ، لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيه . وإذا لم يكن نوعه غير ذاته ، فقد^(٨) تأخذ بعينه . فالعين - مثل زيد - لا تؤخذ تارةً باطلاق ، فتذكر لوازمه ولواحقه . وتارةً بعين ، فتذكر لوازمه ولواحقه . فانه [٨٦] إذا أخذ^(٩) باطلاق ، خرج عن أن يكون زيدا عينا . إذا عرفت ذلك أقول : ^(١١) .

إنه^(١٢) ليس فى ذلك تناقض ، لان زيدا المعين له ماهية وذات معقولة لا يمتنع تقسيمها^(١٣) وله شخص يمتنع تقسيمه^(١٤) . ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين . وانما لم يبق بزيد^(١٥) زيدا عند اعتبار

(١) د : غيراً .

(٢) لعلها : وكذلك .

(٣) أ : - فى .

(٤) د : - الرأى .

(٥) د : لابن سينا .

(٦) د : الوجود .

(٧) د : + الا .

(٨) أ ، ر : - فقد .

(٩) د : ألا .

(١٠) د : فقد .

(١١) د : - إذا عرفت ذلك أقول -

(١٢) ر : - اته .

(١٣) د : بعينها .

(١٤) د : نفسه .

(١٥) د : زيدا ، ر : زيد .

ماهيته ^(١) ، لان كونه زيدا يشتمل على الماهية مع الشخصيات . وليس كذلك واجب الوجود لذاته ، فإن الوجود اذا أخذ من حيث هو وجود ، كان له اعتبار ، وبذلك ^(٢) الاعتبار لوازم .

واذا أخذ من حيث كونه قائما من غير انضيااف ^(٣) ماهية إليه ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم آخر . ثم اذا تبين ^(٤) انه نفس ذلك الموجود يقتضى أن لا يكون اكثر من واحد ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم آخر ^(٥) . وظاهر أنه لم يتكرر ^(٦) ها هنا غير الاعتبارات والسلوب ، فإين ^(٧) التناقض .

وفى التناقض الثالث قال على قول ابن سينا : إن واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ^(٨) ، ولا باجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس إلا له . انما يكون واحد من كل وجه إذا لم تكن له وجوه البتة . فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه وكثرة هذه الوجوه ^(٩) والإعتبارات تنافى ^(١٠) الوحدة المطلقة الخاصة .

أقول : الوجوه ^(١١) و [٨٧] الإعتبارات الكثيرة ^(١٢) اذا كانت خارجة عن ذات الواحد ، لم تتنظم ^(١٣) وحدته ، فان الأمور الخارجة إن كانت مقتضية تكرر ^(١٤) غيرها لم يكن فى الامكان وجود واحد البتة .

(١) د : ماهية .

(٢) لعلها : ولذلك .

(٣) لعلها : ان تضاف ، وفى د : اتصاف .

(٤) د : + تبين .

(٥) د : آخر .

(٦) يمكن أن تقرا : ينكر .

(٧) فى الاصل : واين .

(٨) د : - له .

(٩) د : الوجود .

(١٠) د : ياتى .

(١١) د : الوجود .

(١٢) د : اكثره .

(١٣) د : سلم ، أ : تسلم تتنظم : لم تكسر وحدته ثم الاتاء والسيف ونحوه كضرب وفرج .

وتلهم فانتلم وتلهم كسر حرفه فانكسر . القاموس المحيط ٤ / ٨٧ فصل الثاء باب الجيم .

(١٤) د : لتكرر .

قال : وإن ^(١) قال إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والاضافات أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع .

أقول : إنك هاجست ^(٢) فيه بقول مخيل ^(٣) فضلا عن أن يقنع . وقد بان أنه لم يلزم تناقض في هذا المقام أيضا .

وفي التناقض الرابع قال ابن سينا : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود ، لا يشتركان في شيء ، وكيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان ^(٤) في البراءة عن الموضوع .

قال المصارع : هذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة ويناقضها ، فكانه قَصَرَ ^(٥) الاشتراك المانع من الوحدة الحادثه عند الاثنينية ^(٦) على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم إن الاشتراك ^(٧) في المعنى الذي يعم يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص وذلك هو التكثر والتركب وهو لازم لا محيص ^(٨) عنه .

أقول : قوله لو كان ^(٩) في الوجود ^(١٠) واجبان لكانا مشتركين في شيء ، فيلزم منه تركيب ^(١١) ولا يرفع ما سبق من كلامه وهو أن الوجود يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك . فلا يلزم [٨٨] منه تركيب . وإنما يسبق إلى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما ، لانه ما فهم معنى التشكيك . وأنا أُبين ^(١٢) ذلك ها هنا بوجه أبسط . وذلك أن المعنى الواحد الذي يقع على أشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز أن تكون ماهيته ^(١٣) واحدة لها جميعا ولا

(١) د : - وإن . (٢) آ ، ر : ما جئت . (٣) د : تخيل ، ر : مجمل .

(٤) د : ومشتركان . (٥) د : قضى .

(٦) هكذا في الاصل ولعلها عن ذا أولعل الأف زائدة .

(٧) د : + المانع . (٨) د : لامختص .

(٩) د : لكان . (١٠) في الاصل : الموجود . (١١) د : - تركيب و .

(١٢) د : - وإنما يسبق . . وأنا أُبين . (١٣) في الاصل : ماهيه .

جزءاً واحداً^(١) من مهايها^(٢) ، لان المعنى الواحد لا يختلف ، بوجوده في مواضع كثيرة . وهذا مفروض الاختلاف . واذا لم تكن ماهيته لهما ولا جزءاً من ماهيتها^(٣) كان عارضاً خارجاً عنها . فالبياض الواقع على بياض الثلج^(٤) والعاج لا تكون ماهيته لهما والا لما اختلفا . بل كل واحد منهما نوع من الالوان له اشخاص كثيرة وانما وجد لهما عارض^(٥) قد عمهما^(٦) وهو تفريق البصر المعبر عنه بالبياض . وقد اختلف فيهما^(٧) في الشدة والضعف^(٨) فنسب إلى التشكيك لأنه ليس بمشترك لفظي ولا متواطئ متساوي الوقوع فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وانما تَمَازُ لون^(٩) الثلج ولون^(١٠) العاج بماهيتهما ، فوقوع اسم البياض عليهما لا يقتضى تركبا في ماهيتهما^(١١) لو كانا بسيطين . واذا ظهر ذلك ظهر المحيص عما الزمه المصارع .

قال : ثم نقول : قولك بأن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ولا يجوز إن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته مناقضاً^(١٢) لقولك إن الوجود يقال على [٨٩] كثيرين ويجوز أن يكون نوع الوجود لغير ذاته . ومع ذلك وجوب الوجود^(١٣) لذاته لا لشيء آخر غير ذاته . فهلا^(١٤) قلت في الوجوب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجوب الوجود^(١٥) لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ، على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين ؟

أقول : لو كان الوجود [و] الوجوب شيئاً واحداً لصح التناقض الذي إدعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم والخصوص لم يكن في الحكمين تناقض .

-
- | | |
|---|-------------------------|
| (١) د : واحد . | (٢) في الاصل : مهايها . |
| (٣) د : - يوجد في مواضع ... من ماهيتها . | (٤) د : - الثلج . |
| (٥) د : - والا لما اختلفا ... وجد لهما عارض . | (٦) د : عملها . |
| (٧) د : بهما . | (٨) د : الضعيف . |
| (٩) د : كون . | (١٠) د : ماهيتها . |
| (١١) في الاصل : مناقض . | (١٢) د : الوجوب . |
| (١٣) د : فلا . | (١٤) لعلها : ومن ذلك . |
| (١٥) د : وجود الوجوب . | |

وأما قوله : وجوب الوجود^(١) لذاته لا لشيء غير ذاته فهو الحكم على وجود خاص ولا تناقض . والحكم^(٢) على الوجود العام بخلافه .

وأما قوله : فهلاً قلت فى الواجب أنه يقال على كثيرين ؟

أقول : لانه يقال^(٣) . وقوله على انك قد صرحت بالقول على كثيرين . اقول إنه لم يقل إن الواجب يقال على كثيرين بل قال إنه فى بادئ التصور يصلح لان^(٤) يقال ، حيث وصفه بالنوعية ، وبعد برهان التوحيد حكم بانه لا يقال وفرق بين قولنا يصلح أن يقال^(٥) وبين قولنا يقال ، فان قولنا لا يقال يناقض الثانى دون الاول .

قال : واقول من الجواهر ما يتمايز بذاته وحقيقته^(٦) عن مثله [٩٠] او خلافه من غير ان^(٧) يشترك فى جنس وينفصل بفصل كالعقول المفارقة . فانه ليس لها شيء تشترك فيه كالجنس^(٨) او كالمادة ، و شيء يتمايز كالفصل أو كالصورة . ومع ذلك^(٩) هى متباينة الحقائق ، متميزة الصور بذاتها لا لشيء آخر ، فهلا قلت فى واجبى الوجود كذلك ؟

أقول^(١٠) : ومن يسلم له ذلك فى العقول المفارقة حتى يبنى عليها^(١١) : ثم يقيس عليه قياس^(١٢) الفقهاء : فان العقول عند ابن سينا تشترك فى جنس الجوهر وتتمايز^(١٣) بفصل . وليت شعري كيف يتمايز شيء عن مثله بذاته ؟ فان هذا الكلام متناقض [تناقضاً] صريحاً . فان المثليين^(١٤) لا يكونان مثليين

(٢) د : الحكم (ناقص وار)

(١) د : وجود الوجوب .

(٤) د : ان .

(٣) د : لا يقال .

(٦) فى الاصل : وحقيقته .

(٥) د : - حيث وصفه ... أن يقال .

(٨) أ ، ر : كالحس .

(٧) د : + يكون .

(١٠) د : - الحقائق متميزة .. اقول .

(٩) د : - ذلك .

(١٢) د : بقياس .

(١١) ر : عليه .

(١٤) د : المتكثر .

(١٣) د : - وتتمايز .

إلا لشيء يوجد فيهما معا ، وهو الذى يقتضى مماثلتهما ، فكيف يتمييزان بالذات وواجبا الوجود إن تباينا بذاتيهما ^(١) لم يقع عليهما اسم واجب الوجود إلا باشتراك اللفظ ولم يكونا بواجبين .

ثم اعترض على قول ابن سينا : إنه ^(٢) لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فإن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علّة غير ذاته . فإن كان تقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه ^(٣) لا يكون إلا له . وإن كان لعلّة فهو معلول .

فإن قال : ما أنكرت على من قال : وجود نوعه غير معلل أصلا لا بذات ^(٤) نوعه ولا لعلّة غير ذاته [٩١] ، فيكون التقسيم عاطلا ؟

أقول : لأن وجود نوعه من حيث المفهوم ، أمكن أن يكون لغيره وأمكن أن لا يكون والحكم بوقوع أحد طرفي الممكن دون الآخر يكون لا محالة معللا .

ثم اعترض على قوله : والشيطان انما يكونان اثنين إما ^(٥) بسلب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان أو ^(٦) الوقت والزمان وبالجملّة لعلّة من العلل فى كل اثنين لا يختلفان بالمعنى وإنما يختلفان بشيء غير المعنى .

فإن قال : هذا تقسيم ^(٧) غير حاصر .

أقول : هذه قسمة فى غاية الحسن . فإن الاثنينية إما أن تكون لاختلاف الصورتين كما فى المفارقات وكما فى الحيوان و الجماد ، وإما أن لا تكون . وحينئذ ^(٨) تكون الصورتان غير مختلفتين كالانسانية مثلا ، هناك لا يحصل التعدد إلا باختلاف ما يحمل ^(٩) تلك الصورة أو تتعلق به تلك ^(١٠) الصورة وهى

-
- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| (١) د : يتباينا بذاتيهما . | (٢) د : إنه . |
| (٣) د : - فوجود نوعه . | (٤) د : بذاته . |
| (٥) د : وإما . | (٦) د : و . |
| (٧) د : التقسيم . | (٨) د : فى الاصل وح . |
| (٩) د : يجعل . | (١٠) د : وتلك . |

المادة . فان كانت المادة ايضا غير مختلفة ، كمادة كل واحد من العناصر ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف الوضع والمكان بأن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر . وإن لم يكن الوضع مختلفا أيضا ، وتكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف^(١) زمانين . فان الصورة الواحدة الحائلة في المادة [٩٢] الواحدة في مكان وزمان بعينهما^(٢) لا تكون متعددة بالبيده .

قال : وعلى قوله إن^(٣) واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده أنه لم يفسر التمامية ولم يعلم أن التمامية نقص له .

أقول : إذا لم يفسر هو معنى التمامية ، فلعلة لم يُرد بها ما حسبه المصارعُ نقصا له ، وأراد ها هنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كل ما يليق به لا من غيره .

قال : وقد قال بعض الحكماء الغناء^(٤) الأكبر لمن له الخلق والامر جل ربنا وتعالى عن أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص . فهو متمم كل تام، ومكمل كل ناقص . فإن عني بالتمامية أنه المتتم لكل تام فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول^(٥) : هو موجود بمعنى أنه موجد كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلّم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدّر كل قادر . وليس ذلك منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهباً ، لما قضى بعموم الوجود وشموله^(٦) ، وحكم بأن الوجود من^(٧) الأسماء المشتركة المحضة كما بيناه قبل .

أقول : الذي وصفه هو مذهب التعليميين ، فانهم يقولون إنه تعالى ليس

(١) د : - الوضع والمكان . . الا باختلاف . (٢) أ ، ر : بينهما .

(٣) أ ، ر : - إن .

(٤) في الاصل : العسا هكذا وما اثبتاه في الاصل قراءه اجتهادية .

(٥) د : - فيقول . (٦) د : ثم شموله .

(٧) د : - من .

بموجود وليس ^(١) معدوما ^(٢) ، بل هو مبدأ الوجود والعدم ، وهكذا في كل [٩٣] متقابلين ومرتبطين ^(٣) ، فانه متعال عنها ، بل هو حاكمها . وإن أخص صفاته الجود ^(٤) . ويقال لهم الواهب والمستوهب ^(٥) مرتبتين ^(٦) وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما ^(٧) متقابلان . وبالجمله فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولا يصلح للمصارعة والمناظرة .

وأما الحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة المحضة ^(٨) ، فهو مذهب النفاة من المتكلمين كالاشاعرة ^(٩) وأصحاب أبي الحسن من المعتزلة . وصريح العقل يقتضى فساده .

قال : وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ... كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى وسلبها عنه وإيجابها له نقص .

أقول وهذا أيضا من جنس ما تقدم .

واعترض أيضا على قول وجوب الوجود إما إن يكون من لوازم ماهيته ^(١٠) مقومة بذاتها ، أو من مقومات ماهيته متقومه به ، وأما أن يكون ^(١١) عباره عن تلك الذات الواجبة بعينها ^(١٢) لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

فإن قال : فلا ماهية له حتى تكون لها لوازم أو مقوم . ولو كانت له ماهية فإما أن تكون غير الوجود ، أو نفس الوجود ، وكلا ^(١٣) القسمين باطل .

-
- | | |
|-------------------------|------------------------|
| (١) د : لا ، ر : ولا . | (٢) في الاصل : معدوم . |
| (٢) د : ومتميزين . | (٤) د : الموجود . |
| (٥) د : والمواهب . | (٦) د : ومتميزين . |
| (٧) أ : حاكمها . | (٨) أ : المختصه . |
| (٩) د : كالاسماء غيره . | (١٠) لعلها : ماهية . |
| (١١) د : + ماهية . | (١٢) د : نفسها . |
| | (١٣) أ ، د : - و . |

أقول : اطلاق الماهية ما هنا ليس الا بالتوسع والمجاز ، ويعنى به الذات والحقيقة . فان الماهية هي ^(١) ما يصلح أن يقع في [٩٤] جواب ما هو . وفي الأكثر تكون مركبة لما ذكر في المنطق . ولو كان له ماهية ، لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه ، وما رأيناه أبطل هذا القسم .

قال : والماهية اما أن تكون ماهيةً مشتركة كالحَيوان للإنسان ^(٢) والفرس والحصان ، أو ^(٣) ماهيةً خاصةً غير مشتركة كالإنسان ، فلا ^(٤) اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

أقول : اذا لم يكن اشتراك ، فلا بد من خصوص . والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قال : فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل وردٍ وصدرٍ ، وهو لا يعتقد ما حقيقة ، ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة ^(٥) غير المركبة ؟ فكيف أُوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية وإثبات ^(٦) الجنسية والفصلية ؟

أقول : باب التوسع والمجاز ليس بمسئود ^(٧) في الكلام . وأما أنه لم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول فكلًا ، فكيف ، وقد جعل الكل تحت الجوهر ؟ وكونها بسائط يعنى به نفى التركيب ^(٨) عنها من الأجزاء المتباينة لا من المقومات التي يُحمل بعضها على بعض . وما ذكر من تمايزها بحقائقها [٩٥] لا ينافي كون كل واحد منها في ذاته مركبًا من جنس وفصل . والماهية والنوعية لا يوهمان إثبات الجنسية والفصلية ، فانهما يستعملان في الانواع الحقيقة ^(٩) التي لا يجب أن ^(١٠) تكون لها أجناس وفصول .

(٢) د : والانسان .

(١) د : - هي .

(٤) د : - فلا .

(٣) د : - و .

(٦) د : اثبات .

(٥) د : البسيط .

(٨) د : المركبة .

(٧) د : عدده .

(١٠) د : + لا .

(٩) د : الحقيقة .

قال : وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه . غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها أراد بها الكشف والبيان فزاد بها اللبس والتعمية .

أقول : أما إيراد اثبات واجب الوجود فى هذا الفصل ، فهو غلط ^(١) ومكانه بحسب ترتيبه هو باب المقدم على هذا الباب .

وأما الاقسام المستغنى عنها ، فهو ابطال الدور والتسلسل ، لا يتمشى برهانه إلا بذلك . وإنما يستغنى عن إيرادها الخطباء والشعراء ، لأنها ^(٢) ليست من صناعتهم . وأما زيادة اللبس والتعمية فبالقياس ^(٣) إلى من لا يفهمها . ثم قال متمثلاً : والعلم لفظة كثرتها ^(٤) الجهال .

أقول : انما يتمثل به المتصوفه ومن يجرى مجراها ^(٥) من أصحاب النوق والكشف وليس ها هنا موضعه ومن ها هنا أورد ما لا يليق بباب ^(٦) التوحيد بل هو باب الأفعال ، فخلط وخبط كما سنشرحه .

قال : وأما قوله إن الواحد لا يهدر [٩٦] عنه إلا الواحد ، يقال له ^(٧) : ما المعنى بالصدر ؟ أيعنى بالصدر الإيجاد أم يعنى به الإيجاب . فان الإيجاد إعطاء ^(٨) الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب ؟

أقول : هذا أشبه ^(٩) ببحث اللغوى . والناظر فى هذا العلم يعلم أن الصدر ^(١٠) عن شئ هو حصول شئ عن شئ ، والإيجاد ليس بمقابل للإيجاب حتى يجعل معه أجزاء ^(١١) منفصلة . بل الفرق بينهما ^(١٢) هو الفرق بين

(١) د : خلط . (٢) ر : لا لاتها ، أ : لا أنها .

(٣) د : فيها القياس . (٤) د : نقطه أكثرها .

(٥) د : مجريها . (٦) أ ، ر : باب .

(٧) د : لم . (٨) د : - أيعنى بالصدر اعطاء .

(٩) د : تشبيهه . (١٠) د : المصدر .

(١١) د : خيرا . (١٢) د : بينهما .

العام والخاص عند من يجوزُ إيجاداً^(١) من غير إيجاب . والفرق بين متلازمين
فى الوقوع مختلفين فى الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه . ومرادهم من
هذه القضية أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا شئ واحد^(٢) ، فأما
باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن تصدر عنه أشياء كثيرة .

قال : والممكن بذاته ، فانما يحتاج إلى الواجب بذاته فى استفادة الوجود
لا الوجوب . فالوجوب يلزم^(٣) الوجود ، والوجود^(٤) لا يلزم الوجوب . وسنعود
إلى تقرير ذلك فى مسألة حدوث^(٥) العالم .

أقول : الممكن ما لم يجب لم يوجد . فإذا وجد فقد وجب . وكل واحد من
القولين^(٦) فإن له وجوباً يسبق وجوده ، ووجوباً يلحق وجوده ، والحكم بأن
الوجود لا يلزم الوجوب ، باطل .

قال : وما ذكر أن^(٧) [٩٧] صدور العقلين^(٨) المختلفين فانما يكون من
وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب . ولا يبقى له إلا إنكار محض ،
واستبعاد صرف .

أقول : ما أدرى أى شئ^(٩) فهم من المصادرة على المطلوب حتى يحيل^(١٠)
عليه فى كل موضع . المدعى هناك أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا
واحد . والبيان^(١١) بالخلف أن صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات
كثيرة المبادئ ، فيقتضى ذلك تكثر ذلك الواحد . وليس قولنا الكثرة تصدر عن
الشئ من جهات كثيرة هو قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ولا هو مبنى
عليه^(٧) . فإين المصادرة على المطلوب؟

(١) د : ايجاد .

(٢) لعلها : يلزمه .

(٣) د : حدث .

(٤) د : ر : واحد .

(٥) د : ر : - والوجود .

(٦) د : ر : العقلين .

(٧) مكرر إن فى النسخ الثلاث .

(٨) د : ايش .

(٩) د : ر : الشيطان .

(١٠) د : ر : علة .

قال : وأمكنا تقرير ذلك فى الطبيعيات اذ قد صدرت ^(١) حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهريين مختلفين . ولذلك يصدر سواد وبياض من الشمس فى مادتين ، وجمود وذوب فى جسمين ، فكيف فى الجواهر العقلية ؟

أقول : تكثر الواحد بتكثر القوايل لا يقدح فى وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً ، فإن الاعتبارات تختلف هناك . وها هنا مؤاخذه لفظية وهى أنه أطلق لفظة الجواهر على العقول ومبادئها . وقد انكر ذلك فيما مر ^(٢) فلم انكر على ابن سينا اطلاق [٩٨] لفظة الماهية على الوجود ^(٣) أو الوجوب .

قال : ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثر ^(٤) فى ذات واجب الوجود . فإنه قد اعترف بتقرير ذلك فى مواضع ، ورجع ^(٥) ها هنا إلى السلوب والإضافات وذلك لا يوجب تكثر فى الذات .

أقول : عافانا الله عن سوء الفهم . التكثر فى السلوب والإضافات انما يحصل بالمقايسة بين الاشياء الكثيرة ، وهو لا يوجب ^(٦) تكثر الذات الواحدة التى قويس بينها وبين تلك الاشياء ، كما مثلنا فى النقطة الواحدة بالمقاياس إلى كل نقطة غيرها . وها هنا ليس لنا ^(٧) إلامبدأ واحد ، فمن أين يحصل لنا شيئان حتى نحكم بالمقايسة بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران أو نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان ^(٨) ؟ اذا لم يكن إلا شيء واحد فإن اعتبرنا معه شيئين صدرا ^(٩) - سواء كانا اعتبارين أو اضافين أو سلبين وبالجمله وجوديين أو عدميين - لم يكن استنادها إلى غيره اذ فرضنا ^(١٠) لا مع غيره . فلا بد ^(١١) وأن يستند إليه . ومحال أن يستند شيئان إلى شيء من حيث هو مسند إليه واحد ، لأن المسند اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورة .

قال : واعترف بمثل ذلك فى العقل الاول ، وقد صدر منه لكل وجه واعتبار

(١) فى الأصل : صدر . (٢) د : من . (٣) د : الوجوب .

(٤) د : تكثر . (٥) أ : ويرح ويمكن إن قرأ ونزع .

(٦) د : .. تكثر فى الذات ... وهو لا يوجب . (٧) أ : - لنا . (٨) د : شيئان .

(٩) د : صدرا . (١٠) د : فرضناه . (١١) د : فلا به .

موجود من^(١) الموجودات . ثم إن لم يصدر من الواحد [٩٩] إلا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين إلا اثنان فانه إن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فعن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان^(٢) لا غير . فنسبة الزائد إلى وجهين كنسبة الزائد إلى وجه واحد . ونسبة العشرة إلى الخمسة كنسبة الإثنين إلى الواحد^(٣) .

أقول : أما إذا صدر عنه العقل الأول ، فقد تتكرر الإعتبارات . وذلك أن وجود الصادر له إعتبار ، وهو موجود غير الأول وغيريته له ما هيته^(٤) . وهذا إعتبار غير اعتبار وجوده . ثم الأول إذا قيس إليه وجود الصادر عنه ، إعتبار ، وهو المؤثر به وهو ثالث الإعتبارات ، وإذا قيس إليه الأول ، اعتبار ، وهو المتأثر به وهو خامسها . والوجود الصادر إلى ماهيته إعتبار وهو سادسها وبالعكس ، إعتبار آخر وهو سابعها ، والماهية إلى الأول ، اعتبار وهو ثامنها . ولكل واحد مع الثلاثة^(٥) : أعنى المصدر ووجود الصادر وماهيته^(٦) ، إعتبار ثامن ، وهى ثلاث إعتبارات ، ولجموع الثلاثة ، إعتبار واحد ، والجميع إثنى عشر إعتبارا قد حصل من وجود معلول واحد للعلة الأولى . فيجوز أن يصدر عن العلة الأولى بحسب كل واحد من هذه الإعتبارات موجود : ومع ذلك^(٧) فلم يكن صدر من الواحد بإعتبار واحد الا واحد .

فان قيل إن هذه الإعتبارات ليست أمورا [١٠٠] وجودية ، فكيف تصدر الكثرة من الواحد بسببها ؟

أجيب بأن الشروط العدمية ربما^(٨) تتم فاعلية الفاعل كعدم الرسومة^(٩) فى الثوب لصبغه . وأيضا إن لم يعتبر هذه الإعتبارات فقد يمكن^(١٠) أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفه أشياء كثيرة .

مثلا إن صدر عن واجب الوجود معلول ، وهو من أولى المراتب ، وهو

(١) د : - من . (٢) ر : وجهين .

(٣) د : - ونسبة العشرة إلى الواحد أقول :

(٤) د : ماهية . (٥) د : + اعتبار واحد من الثلاثة .

(٦) د : وما هي . (٧) د : ذلكا .

(٨) د : انما . (٩) هكذا فى الاصل !! (١٠) د : يتمكن .

المعلول الأول ، ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الأول معلول ، وهو الثانى ، وعن المعلول الاول معلول ، وهو الثالث ، وكان الثانى والثالث فى ثلاثة المراتب ، ثم صدر عن الاول بواسطة^(١) المعلول^(٢) الثانى وحده^(٣) معلول ، وبواسطة المعلول الثالث وحده معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثانى معا معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثالث معا معلول ، وبواسطة المعلولين الثانى والثالث معا معلول ، وبواسطة المعلولات الثلاث^(٤) : الاول والثانى والثالث جميعا معلول ، وصدر عن المعلول الاول بواسطة المعلول الثانى معلول ، وبواسطة المعلول الثالث معلول ، وبواسطة المعلولين الثانى والثالث ، معلول : وصدر عن المعلول الثانى وحده معلول ، وصدر عن المعلول^(٥) الثالث وحده^(٦) معلول ، وصدر عن المعلولين الثانى والثالث معا معلول . فقد صدر من المرتبة خمسة [١٠١] عشر معلولا ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولا لما معه ومن غير اشتراط علة مع ما لونه^(٧) على سبيل الاجتماع المطلق فى العلية على^(٨) سبيل التوسط . واذا زادت المراتب^(٩) زادت المعلولات الواقعة فى مرتبة مرتبة إلى ما لا نهاية . وقد ظهر من ذلك كيفيه صدور^(١٠) الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

قال : قال ابن سينا فى النجاة جوابا عن أمثال هذه الإلزامات : المعلول الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول . فوجوب وجوده عقلى . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ... إلى أن يقول : ما له بذاته امكان الوجود ،^(١١) وما

(١) د : - وعن المعلول الاول عن الاول بواسطة .

(٢) د : وعن المعلول . (٣) د : - وحده .

(٤) د : - الاول والثالث معا المعلولات الثلاث .

(٥) مكرر فى النسخة د : وصدر عن المعلول (٦) د : أو .

(٧) د : مانتة . (٨) د : غير .

(٩) د : أزدت المراتب ، أ : - زادت المراتب . (١٠) أ : صدوره .

(١١) د : - عقلى وهو يعقل ... إمكان الوجود و

له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر ان^(١) تعقل^(٢) ذاته وتعقل الاول كثرة لازمة لوجوب وجوده عن^(٣) الاول . فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته ، لم تؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود . فان الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد بآئه واجب الوجود . وقال المصارع عليه قلت : بلى ما له باعتبار من ذاته إمكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عدمية ، والعدم لا يوجد موجودا^(٤) ، فلا يجب بوجوده^(٥) .

أقول : إن الاعتبار به^(٦) يصلح الطبيعة العدمية للموجود به ، فلم لا يصلح الاعتبار به^(٧) حتى يوجد الموجود^(٨) الاول بذلك^(٩) الاعتبار [١٠٢] موجودا آخر ؟

وأیضا هو قال : الإمكان طبيعة عدمية ، ثم قال : العدم لا يوجد موجودا^(١٠) .

يُقال له^(١١) : هب أن العدم لا يوجد في الطبيعة العدمية لسبب^(١٢) بعدم فهمي لم لا توجد^(١٣) .

قال : ووجوب^(١٤) الوجود له غير ذاتي بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتا موجودا مقصودا .

أقول : هذه قضية غير بيّنة ولا صادقة . فان الشعاع لازم النير ، وهو موجب ذات الحرارة .

(١) لعلها : بأن وفي النسخة د تضيف : يتعقل انه ، وتعقل ما له وبذاته امكان الوجود ، وما له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر أن .

(٢) د : يتعقل . (٣) أ ، ر : على . (٤) د : موجدا .

(٥) د : لوجوده . (٦) أ : - الاعتبار به . (٧) أ : للاعتبار .

(٨) د : الموجد . (٩) د : فذلك .

(١٠) د : الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً له . (١١) د : - له .

(١٢) هكذا في الاصل ولعلها ليست . (١٣) د : - فهمي لم لا توجد .

(١٤) د : ووجود . (١٥) د : للمبنى .

وعن قريب قال : بأن الشمس تفعل سوادا وبياضا في مادتين ، وجموداً
وذوباً في جسمين وكذلك يفعل شعاعها اللازم لها . وأيضا لازم الحجر أن
يكسر الرأس وهو الثقل . ولو كان لازمه الخفة لما كسر كالقطن . فانهما من
حيث الذات^(١) جسمان ، وانما يختلفان بلازميهما^(٢) ، ولان النار أن تحرق وهو
الحراره .

قال : وليس للعقل اذا ما يناسب الصدور عنه والاتحاد به^(٣) أقول : بلى له
الوجود ، وهو يناسب ذلك .

قال : ولذلك هو ممكن وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى
الواجب وجوده بذاته . فيجب أن تنسب^(٤) الممكنات كلها إليه نسبة واحدة لا
بتوسط عقل ونفس وطبيعة .

أقول : الممكن لا يوجد من حيث هو ممكن ، انما يوجد [١٠٣] من حيث
هو موجد^(٥) . ولا دليل على امتناع موجديته ، مع أن موجديته ظاهرة معلومة
لكل عاقل .

وأما قوله : فلا يوجد الكائنات الا الله^(٦) تعالى ، إن أراد به الموجد
الاول ، فهو حق . وإن أنكر الاوساط التي^(٧) هو سببها ، فقد خالف العقل .
وأما قوله : فيجب أن تنسب^(٨) الكائنات^(٩) كلها إليه نسبة واحدة .

أقول : معلوم بالبديهة أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار إلى
الموجد^(١٠) الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه . فما^(١١) معنى أولية^(١٢) العقل ؟

-
- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| (١) د : الذات . | (٢) د : بلانها . |
| (٣) يمكن أن تقرأ واليجاد به . | (٤) ا ، ر : التناسب . |
| (٥) د : موجود . | (٦) د : مكرر : الا الله . |
| (٧) د : الاثبات الذي . | (٨) في الاصل : سبب . |
| (٩) ر : الممكنات . | (١٠) د : الموجد جد . |
| (١١) د : فيما . | (١٢) د : أو اليه . |

وهذا الذى ذهب اليه مذهب^(١) مركب^(٢) من المذاهب . فآخذ^(٣) من مجبرة أصحاب الملل أنه لا موجد الا الله وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قال : وأما كونه عقلا فعبرة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفى المادة عنه . والنفى المطلق عنه أو نفى شئ عنه كيف يناسب جوهرًا عقليًا هو من أشرف الموجودات ؟ فإذا ليس فى العقل وجه ما يناسب الإيجاب والإبداع . فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود بذاته .

أقول : انك تنفى^(٤) الوجود والعدم معا عن الاول تعالى . وكذلك^(٥) كل متقابلين وكل مترتين^(٦) . وكيف يناسب ذاته نفى شئ يحصل^(٧) عنه ، وذلك ما يفسر المبدئية والموجدية^(٨) فكيف [١٠٤] ضم^(٩) ها هنا ، وأن هذه مقدمات هذه النتيجة التى أوردتها بعد الفاء ، اذ قلت : فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود ؟

ثم قال :^(١٠) قال ابن سينا : الإمكان له طبيعة عدمية ، فيناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو الهوى . والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وبما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب^(١١) عقلا مجردا عن المادة أو نفساً كليةً . وبما يعقل الاول [ناسب] عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تنحصر^(١٢) من معلوم . فالعقل لا يقضى بانحصار عدده^(١٣) فى عدد معلوم . لكن الرصد^(١٤) قد دل على أن الأفلاك تسعه . وقام

(٢) أ ، ر : مركبة .

(١) ر : مذاهب .

(٤) د : على .

(٣) ر : وآخذ .

(٦) فى أ ، ر : مترتين وفى د : مرتبة .

(٥) د : - كل .

(٨) د : - وكيف يناسب والموجدية .

(٧) فى الاصل يخص ر .

(١٠) د : - قال .

(٩) أ ، ر : صر هكذا ولعلها صم .

(١٢) د : تنحصر .

(١١) د : تناسب .

(١٤) د : ا رصد .

(١٣) د : عداها .

الدليل على أن لكل^(١) فلك نفسا ، ولكل نفس عقلا ، والعقول المفارقة تسعة
والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعبتم أنفسكم معاشر الحكماء فى استنباط
أمثال هذه المعانى الدقيقة التى لا يرتضيها^(٢) الفقيه لنفسه فى مطلق
المظنون^(٣) ولا يربط بها حكما من الشرعيات . فكيف الحكيم الذى يتكلم فى
أعلى علوم الالهيات ؟ أقول : لم يذكر ابن سينا ومن جرى مجراه هذه الاقوال^(٤)
على سبيل التمثيل . ولذلك قالوا فى أمثاله : و [١٠٥] يشبه أن يكون كذا .
وانما أوردنا ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ،
وأن الكل مستند^(٥) إلى مبدأ واحد ، مع أنه ليس مرتبا فى سلسلة علل^(٦)
ومعلولات أنه كيف صدر [ت] الكثرة من الواحد . ولا يلتفت إلى أمثال هذه
التشنيعات من الجاهل .

قال : أليس الإمكان قضيه شامله لجميع الممكنات . فلو كان العقل
الاول باعتبار إمكانه مبدعا للهوى التى لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن
حاله فى الإمكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدعا للهوى . وإن كان العقل
باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعا للصورة التى لها طبيعة وجودية ، فكل
موجود واجب بالغير حاله فى الوجوب حال العقل الأول ، فليصلح مبدعا^(٧)
للصورة ، وليس الأمر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه .

(٢) د : يرتضيها .

(١) د : الكل .

(٣) ر : المظنونات .

(٤) د ، ر : - أقول لم يذكر ... الاقوال . واضافت هاتان النسختان ما يلى : على سبيل

القطع بل قالوا .

(٦) د : على .

(٥) د : مستند .

(٧) د : - للهوى . وان كان ... فليصلح مبدعا .

فنسبة امكان العقل الاول^(١) إلى امكان شيء غيره ، كنسبة العقل الاول إلى ذلك الشيء وكذلك الوجوب . ومثّل هذا القائل مثّل من^(٢) يقول : لو كان مجاورة عنصر كالنار محرقه^(٣) ، فلتكن مجاورة [١٠٦] عنصر آخر كالماء محرقه^(٤) . ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة ، فلتكن محاذاة جسم آخر كالجبل مضيئة.

ثم إن قوله : إمكان العقل ووجوبه مبدعان للهوى والصورة افتراء محض ويهتان على ابن سينا . فإنه لم يقل بهما ، إنما قال : ما هنا^(٥) أمزان يمكن أن يبدع الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما^(٦) ، ونعم ما قيل إذا لم تستحي فاصنع ما شئت .

قال : ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخرًا والجسم المركب أولاً ، لم يكن بذلك المعتقد^(٧) الذي قرره . فإن الجسم إنما يتكرر بالصورة والهوى ، والعقل يتكرر بالوجوب والإمكان . فالصورة كالوجوب والهوى كالإمكان . وإذا جاز^(٨) ، أصنر عنه شيء هو^(٩) الهوى وصورة ولا يتكرر الواجب به كما لم يتكرر بذلك .

أقول : الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب ما اقتضاه^(١٠) الهوى والهوس ، بل إنما ركبوها على ما يقتضيه النظر الدقيق العقلي الذي لا تصل إليه مثل هذه العقول السخيفة والأوهام الركيكة . ولما [١٠٧] كان كل واحد من الهوى والصورة غير منفك عن الآخر [وليس] متقدما^(١١) بنوع تقدم على

(١) تضيف النسخة " د " هنا ما سبق أن سقط منها مباشرة ولكن بطريقه مشوهه حيث جاء فيها : فليصلح مبدعا للصورة التي لها طبيعه وجوبية . فكل موجودات بالغير حالة في الوجوب بالغير حال العقل الاول ، فليصلح مبدعا للصورة وليس الامر كذلك الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه . فنسبة إمكان العقل الاول .

(٢) د : ما . (٣) ١ : محترقه . (٤) ١ : محترقه .

(٥) انهما . (٦) لعلها : باعتبار ما يشبههما .

(٧) ١ : المستبعد ، د : المستفيد . (٨) ١ ، ر : + أن .

(٩) د : - هو . (١٠) د : يقتضيه . (١١) د : + ما .

الآخر على وجه لا يلزم منه دور محال ، وكان من المحال أن يصدر شيئان هذا شأنهما في أولى^(١) مراتب الابداع ، أخروه^(٢) في الترتيب إلى مرتبة يمكن ابداعهما فيه ، وجعلوا المبدع موجودا أقرب إلى الوحدة^(٣) من غيره ، إذ لم يكن ابداع غيره في المرتبة الأولى ، وسموه عقلا لمناسبة مفهوم هذا اللفظ آياه .

قال : ونقول لو كان العقل الاول من حيث إمكانه موجبا للهيولى ، ومن حيث وجوبه موجبا للصورة ، لكان الموجود الثانى بعد العقل الاول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده فى الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه^(٤) فى كتبهم فى ترتيب الموجودات .

أقول : انهم جعلوا الموجود الثانى بعد العقل الأول جسما لا وحدة ولكن مع مفارق ، فان صدورهما معا فى تلك المرتبة ممكن . وأما قوله : ولو كانت المفارقات بعد الجسم فى الوجود ، فهذا شىء لم يلزم من كلامهم^(٥) ذلك وما ذهبوا اليه .

قال : وربما يقول ابن سينا فى بعض تعاليقه^(٦) : أن العقل الاول بما^(٧) يعقل ذاته تصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول : وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولاً أنه من حيث وجوبه^(٨) [١٠٨] موجب لصورة جسم ، ومن حيث امكانه موجب^(٩) لهيولاه .

قال : وربما يقول فى بعض مصنفااته إنه تصدر عنه نيف وأربعون عقلا هى المفارقات .

أقول : انه ذكر^(١٠) كما نقل عنه أن عدد المفارقات انما يعرف برصد الأجرام ، والأجرام تثبت^(١١) بالرصد ، ويعلم عدد ما^(١٢) يعرف فيه ، فحكم^(١٣) أنها لا تكفى أقل مما^(١٤) وجد .

- | | | |
|----------------|--------------------------|-----------------|
| (١) د : أول | (٢) د : أخره | (٣) د : الواحدة |
| (٤) د : أوردته | (٥) ١ ، ر : كلام | (٦) د : تأليفه |
| (٧) د : مما | (٨) د : وجودية | (٩) د : موجبا |
| (١٠) د : ذلك | (١١) د : - والأجرام تثبت | |
| (١٢) ١ : - ما | (١٣) ١ ، د : فيحكم | (١٤) د : - مما |

أما فى جانب الكثرة فلا يعلم أحد عددها بالقطع . وقد نقل عنهم فى عدد الافلاك أقوال^(١) مختلفة بحسب أنظارهم المختلفة . وكل من القائلين لا يجزم بأن العدد الذى عرفه لا يكون أكثر منه . انما جزم بأن لا يكون أقل^(٢) . فبعضهم قال تسعة أفلاك وهم المقلون . وبعضهم قال^(٣) بنيف وخمسين وهم المكثرون . وبعضهم فيما بين ذلك . ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك - والعقول بعدد ذلك^(٤) - يجب أن تزيد العقول على الافلاك ، لان العقل الأول ليس معه فلك . فالذين قالوا الافلاك تسعة قالوا العقول عشرة . وعلى هذا القياس قال : وقد تخبط كلامه فى هذا الموضوع غاية^(٥) التخبط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قوييم وصراط مستقيم . ومن تعاطى^(٦) علم ما فوقه ابتلى بجهل ما تحته .

أقول : كل من يتتبع فطرة العقل [١٠٩] يحكم بما يكون^(٧) لعقله اليه^(٨) طريق ، ويعترف بالجهل والقصور بما لا يكون لعقله إليه طريق ، وذلك لا يكون خطأ^(٩) بل يكون صدقا . أما من يدعى أنه يعرف شيئا ولا يعرفه ، يكون كلامه^(١٠) متخبطا يناقض بعضه بعضا ولا يتبعه^(١١) عاقل ، ولا بد من أن يظهر وتنكشف عورته .

قال : ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التى فى العقل الأول لو أوجبت موجبات عقلية معا متكررة بأعيانها ولم توجب كثرة فى ذات العقل ، لجاز أن تصدر عن الواجب^(١٢) يمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معا متكررة بأعيانها^(١٣) ، ولا يوجب ذلك كثرة فى ذات واجب الوجود حتى يقال بأن تعقل ذاته صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل

-
- | | |
|--|------------------------------|
| (١) د : أقول . | (٢) د : + منه . |
| (٣) د : - قال . | (٤) د : + ولو كان . |
| (٥) ا : عامة . | (٦) د : يعاض . |
| (٨) ا : - اليه . | (٧) د : - ن . |
| (١٠) د : - كلامه . | (٩) د : مكرر : بل يكون خطأ . |
| (١١) د : يتغير . | (١٢) د : واجب الوجود . |
| (١٣) د : بأعيانها : هكذا فى النسخة د . | |

الأول صدر عنه إما صورة أو هيولى وصورة إلى غير^(١) ذلك من التحكمات . فلا
يمتاز وجهه عن وجهه ولا^(٢) اعتبار عن اعتبار .

أقول : إن كان المبدأ^(٣) الأول واحداً من كل وجه ، لم يكن معه وجوه^(٤)
ولا اعتبارات ، فلم يمكن^(٥) أن يصدر عن واجب الوجود أكثر من واحد .
فإن^(٦) تعقل الواجب ذاته ، وإن كان فى الوجود نفس ذاته ،
لكان^(٧) فى الاعتبار [١١٠] العقلى يكون مغايراً لذاته . وذلك الاعتبار
لا يكون معه^(٨) فى الرتبة الأولى ، إنما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ،
ويعتبره فى واجب^(٩) الوجود . فنجد هناك اعتباراً عقلياً لا تتكرر بذلك ذاته
، فنحكم بأن العاقل والمعقول والعقل فى الوجود واحد . وأما الوجوب فهو هناك
ليس غير^(١٠) الوجود الذى لا يمكن رفعه . وهذه^(١١) الاعتبارات إنما تحدث بعد
وجود العقل . وأما تعقل العقل فهو أيضاً بعد ثبوت العقل .

فظهر أن هذه الاعتبارات ليس مع الأول الحق فى رتبة الأول ، إنما
تحصل^(١٢) بعد صدور شئ عنه . والكلام فى ذلك الصدور .

وأما^(١٣) من لم يفهم هذا ، وجعل المبدأ^(١٤) الأول أكثر من واحد سواء
جعل نواتاً كثيرة أو ذاتاً وصفات كثيرة أو ذاتاً واعتبارات كثيرة ، فهو مستغنى
عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهى ، أو^(١٥) كما يقص عليه القصاص من
المعلمين وغيرهم .

قال : وبوجه آخر إذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب

-
- | | |
|----------------------|---------------------|
| (١) د : - غير . | (٢) د : - لا . |
| (٣) د : - المبدأ . | (٤) ١ ، د : وجوده . |
| (٥) د : يكن . | (٦) د : يأن . |
| (٧) فى الأصل : لكن . | (٨) د : - معه . |
| (٩) ١ ، د : فواجب . | (١٠) د : يضر . |
| (١١) د : وحده . | (١٢) د : حصل . |
| (١٣) د : أما . | (١٤) د : المبدأ . |
| | (١٥) د : إذ . |

عقلا واحدا من كل^(١) وجه ، فليوجب العقل أيضا واحدا^(٢) من كل وجه . فانه إنما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة^(٣) [١١١] وأعيان مختلفة ، والوجود يخالف ذلك فهو خلف .

أقول : اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجبا أولا بل يكون ممكنا ثانيا^(٤) بالضرورة^(٥) ، ولم يكن ذلك الممكن موجوداً بذاته بل^(٦) يكون موجودا بغيره . فيلزم ها هنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها ، وأما الكثرة فضروره . وإن كان^(٧) الصادر شيئا واحدا كما اذا انضم واحد إلى واحد حصل انضمام وسواء^(٨) لم يكن في كل واحد من^(٩) الواحدين .

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته ، غير صحيح . فإن الاعتبار ، وإن لم يكن يصلح لأن يكون^(١٠) علة ، يصلح^(١١) لأن يكون شرط المصدرية فتحصل كثرة وفي الكثرة^(١٢) بسبب لزوم^(١٣) الاعتبار شرط عظيم في الخليفة^(١٤) عبر عنه من الحكماء فيثاغورث حيث قال : اذا ثبت واحد لزم لا واحد^(١٥) بازائه فيحصل تنزه . قال : وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت^(١٦) قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه " يزدان " حدث من ظله شيطان سماه " أهرمن " ، وجعل ذلك الملك مبدءا للخيرات وذلك الشيطان مبدءاً للشور . فكأنه جعل الملك طبيعة وجوديه والشيطان طبيعة

-
- | | | |
|---|---|-----------------------|
| (١) د : - كل . | (٢) د : واحد . | (٣) د ، ر : متفاوتة . |
| (٤) د : مباينا . | (٥) د : بالصوره . | (٦) د : - بل . |
| (٧) د : - كان . | (٨) هكذا في الاصل ولها : وثنوه أو : وهو . | |
| (٩) د : - اذا انضم واحد ... في كل واحد من . | (١٠) د : لا يكون . | |
| (١١) د : ويصلح . | (١٢) د : كثرة وفي الكثيرة . | |
| (١٣) د : لتعدم . | (١٤) د : الخلقية . | |
| (١٥) د : مكرر لزم لا واحد . | (١٦) د : النحل فراد وشت . | |

عدمية . و [١١٢] هذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء ، حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيريته^(١) هي ذاته التي ليست موجودا إلا^(٢) من الأول .

أقول : ولعل هذا المصارع نسي^(٣) ما أخذه^(٤) من معلميه من أحكام التضاد والترتيب ، حيث نسبوا إلى فيثاغورث أنه ذهب إلى أن^(٥) مبدأ حصول الكثرة كان تضاد . يعنون^(٦) به أنه قال واحد ولا واحد لزم بازائه ، ثم حصل منه ترتيب وهو سائر الأعداد المترتبة ثم المعدودات . وأنكروا على أرسطاطاليس حيث أنه خالفه فجعل مبدأ حصول الكثرة ترتيبا . يعنون^(٧) أنه قال صدر عن الواحد واحد آخر ، وهو دون الأول في القوة والرتبة . ثم لزم التضاد بعد حصول الترتب ، وهو وجوده^(٨) وما هيته العدمية .

والمصارع لم يتفكر في معانى هذا الكلام فجاء بشنيع . ولا يبالى بما يجرى على لسانه وقلمه من غير علمه ،^(٩) بل انما يريد بذلك تعلقا وتشرفا عند العوام .

قال : وبوجه^(١٠) آخر لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب^(١١) فان قول^(١٢) الكثرة فى الموجب لم يكن مستقادا من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير والكثرة فى الموجب لم تكن^(١٣) باعتبار ذاته ، بل كان [١١٣] باعتبار الاضافة والسلب . وكثير الاضافات لا توجب الكثرة فى الذات .

-
- | | |
|---|-------------------|
| (١) د : ففى بيئته . | (٢) د : لا . |
| (٣) د : ليس . | (٤) د : مأخوذه . |
| (٥) د : - أن . | (٦) د : بعنوان . |
| (٧) د : بعنوان . | (٨) د : جوده . |
| (٩) د : حلمه . | (١٠) د : وبوجهه . |
| (١١) د : من الموجب . | (١٢) د : قبول . |
| (١٣) د : - مستقادا من الموجب فى الموجب لم تكن . | |

أقول : هذا يدل على أنه توهم أنهم اذا قالوا الكثير اذا صدر عن الواحد ، أوجب ^(١) فيه كثرة أرهنا به أنه اذا صدر عن الواحد حدث بصدوره كثر [فى ذات الواحد . وهم انما أرادوا به أنه دل [على أن ذلك الواحد قبل المصدرية لم يكن واحدا [ل كانت فيه كثرة . وعلى هذا الوهم بنى هذه امثبهه . والجواب عن باقى كلامه قد ^(٢) مر مرارا .

قال وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ولا فرق بين عقل وابداع ؟ فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ^(٣) جاز أن يبدع اثنين كليين ^(٤) [إلا] ^(٥) أن يلزم ^(٦) هذا البديع الشنيع .

فنقول : لا يعقل إلا واحدا كما لا يبدع إلا واحداً . وترك ^(٧) مذهبه أنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وحينئذ يلزمه أن لا يعقل إلا ذاته ، وذلك أشنع .

أقول : اذا قال تعقل شىء ^(٨) هو ابداعه لذلك الشىء ، فقد جاء ^(٩) جوابه . فانه ^(١٠) يعقل العقل الأول بلا توسط ، ويعقل ما دونه [١١٤] بتوسط ، وهو ^(١١) الابداع . والرجل ما قال إنه تعالى لا يبدع غير العقل ، كما لم يقل إنه لا يعقل ^(١٢) غير العقل . بل كما قال إنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها . فقد قال انه مبدعها ^(١٣) بتوسط مبادئها ^(١٤) . وانما وقع المصارع فى الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل .

(١) د : وجب . (٢) د : - قد .

(٣) د : كليين . (٤) د : كليين .

(٥) مطموسه فى الاصل للغاية وقد فضلنا كتابتها هكذا لكى يستقيم المعنى --

(٦) د : يلتزم . (٧) د : وتركب .

(٨) د : تعقله لشيء . (٩) مكرر فى النسخه د : فقد جاء .

(١٠) د : فان . (١١) د : كما قال .

(١٢) د : - انه لا يعقل . (١٣) د : يبدعها .

(١٤) د : + واسبابها .

قال : وما هنا موضع بحث : وهو أن^(١) الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأى معنى : إما بالتواطؤ أم بالتشكيك أم بالاشتراك . فان^(٢) كان بالتواطؤ^(٣) ، فليصلح جنسا ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب . وإن كان بالتشكيك ، فليصلح عاما ولينفصل كل نوع بخاص لازم ، و [هو] أيضا تركيب . وإن كان بالاشتراك ، فليميز بين وحدة واحدة بالحقائق الذاتية ، فان المشتركين فى الاسم يتباينان بالحقائق والمعانى الذاتية واللازمة^(٤) وإذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام فى وحدة البارئ تعالى لغوا .^(٥) فليبين^(٦) ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة حتى إذا قلنا إنه تعالى واحد لا كالأحاد ، كان^(٧) التوحيد خاصا .

أقول : إن كانت الوحدة تطلق بالتواطؤ ، لم يلزم تركيب . إذ ليس كل ما يصلح أن يكون^(٨) جنسا فهو جنس ، بل ربما يكون غير [١١٥] ذاتى كالضاحك والنائم على الانسان .

وإن كانت تطلق بالتشكيك وكانت عامة ، لم يلزم أيضا تركيب ، بل يجب أن يكون غير ذاتى وكل خاص يمتاز عن الآخر بحقيقة كالموجود على الجوهر والعرض . وإن كانت بالاشتراك ، فليتميز كل واحد من الآخر بما ينسب إليه ويوصف^(٩) بها ، وهو فى مثل قولنا : وحدة الجنس ووحدة^(١٠) النوع ، أو جنس واحد ونوع واحد . فإذا لم تنقد^(١١) قسمته^(١٢) شيئا مما^(١٣) قصده .

قال : فلنذكر الفصل المعهود فى أواخر المسائل . وإذا أعيتك جاراتك فعولى على ذى بيتك . أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

(٢) د : أ بالتواطؤ .

(١) أ ، ر : وإن .

(٤) أ ، د : والأرمى !!

(٣) د : وإن .

(٦) د : ولينين .

(٥) د : - بالحقائق والمعانى . تعالى لغوا .

(٨) د : - يكون .

(٧) فى الاصل : وكان .

(١٠) د : وحده .

(٩) د : أو .

(١٣) د : هما .

(١١) د : تفسر . (١٢) د : + سائر !!

أقول : يريد بذى بيته مشايخه الذين يتقلد^(١) منهم . ودعاؤه^(٢) هذا لم يجب فى حقه أصلا .

قال فى فصل وسمه بالمختار الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الوجود إلى واجب^(٣) لذاته ويمكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر^(٤) [١١٦] أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالتقسيم لا ينتمى له^(٥) . والتقسيم^(٦) طريق البرهان لابن سينا^(٧) ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول : مر الجواب فيه ولم ينحسم الطريق السلوك على مشتبهِه سلك بطريقه^(٨) أصلا مما ذكره .

قال : ثم منهاج الأنبياء عليهم السلام^(٩) ما نحن نقرره^(١٠) ، فنقول : البارئ تعالى أعرف من أن يُدلَّ على وجوده بشئ .

أقول : ما يقول فى الخليل عليه السلام الذى جعل أفول الكواكب والنيرين دليلا على وجود فاطر السموات والارض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من المغرب^(١١) ، أما كان نبيا ؟

أو ما يقول فى نبينا ﷺ الذى امر بالنظر فى آيات الأنفس والآفاق^(١٢) حتى يتبين الناظر أنه الحق ، اترك منهاج الانبياء ؟ وإن ما ورد^(١٣) فى التنزيل امثال قوله تعالى " افى الله شك " اشارة إلى وضوح الدليل على اثباته^(١٤) والإلما دَلُّ (٥) بقوله فاطر السموات والارض .

-
- | | |
|--------------------------------|--|
| (١) د : يتقيد . | (٢) فى الاصل ودعاؤه وفى د : ودعاؤه . |
| (٣) د : - إلى واجب . | (٤) أ : مكرر : وظهر وناقضه فى النسخة ر . |
| (٥) د : أقسم لا معنى له !! | (٦) د : والجسم . |
| (٧) د : على ابن سينا . | (٨) د : بذلك الطريقة . |
| (٩) أ ، ر : - عليهم السلام . | (١٠) د : نقرر . |
| (١١) د : من المشرق فى اثباته . | (١٢) د : الآفات والأنفس . |
| (١٣) د : ورده . | (١٤) فى الاصل : اثباته . |
| | (١٥) د : لحاول . |

قال : فالمعرفة لله تعالى فطرة^(١) .

اقول : إن اراد بالفطرة انها بديهيه ، فقد خالف [١١٧] العقلاء فيه .
واذا لم يكن بديهية فلا بد أن تكون مكتسبةً بنوع من الاكتساب . والمراد من
الفطرة ها هنا^(٢) قابلية النفس وسلامتها^(٣) اللتين بهما تصل إلى كمالاتها .

قال : ومن انكره فقد انكر نفسه .

أقول : الاستدلال بالنظر في النفس على وجوده مناقض لقوله^(٤) الباري
أعرف من أن يدل على وجوده بشيء . فإن النفس شيء ما .

قال " فان من انكره فقد اقر به إذ هو الحاكم المطلق . ومن انكر أن لا
حاكم فقد حكم ، وكان^(٥) انكاره اقرارا ،^(٦) ونفيه اثباتا .

اقول : المنكر إما أن يقول لا حاكم^(٧) ، وإما أن يقول ما ادرى هل هو^(٨)
أم لا . وما احكم على نفسى بأننى^(٩) ما ادرى . سلمنا انك حاججت الاول
بهذا القول السخيف ، فإى حيلة لك فى ارشاد الثانى ؟ ثم إن الاول لو سلم لك
أنك^(١٠) حاكم ، فمن اين تعرف^(١١) انه حاكم على الاطلاق ما لم يبطل^(١٢) الدور
والتسلسل^(١٣) ؟

قال : وكما إن الامكان فى الممكنات كلها أمر ذاتى لها ، واحتياج الممكن
إلى مرجح آخر^(١٤) ضرورى ، فيستدعى مرجحاً محتاجاً إليه غير ممكن أى غير
محتاج إلى غيره .

(٢) د : + هو .

(١) د : + له .

(٤) د : + النفس شيء ما الباري عرف !!

(٣) د : وسلام .

(٦) د : اقرار .

(٥) أ ، ر : - وكان .

(٧) د : + فقد حكم وكان الاحكام واما أن يقول لا حاكم .

(١٠) د : أنه .

(٩) د : مالى .

(٨) د : حاكم .

(١٢) د : يتصل .

(١١) د : - تعرف .

(١٤) د : أمر .

(١٣) د : والتسلسله !!

أقول : لا يعقل [١١٨] الإمكان ما لم يعقل الوجود . فان الإمكان هو
إمكان الوجود وليس^(١) هو شيئا معقولا^(٢) بذاته من غير الوجود . وما لم يكن
الوجود مشتركا ، لا يكون الإمكان مشتركا ، فضلا عن أن يكون ذاتيا لكثرة .
وهذه الفصل هو كلام ابن سينا واتباعه بعينه ، والذي زيفه في اول
الفصل^(٣) فنقله^(٤) إلى ههنا . وانكر الاستدلال به ، واستدل بغير دليله .
وقد قيل في المثل ، آفة الكذب النسيان .

وهذه^(٥) الحجة أيضا لا تنفع ما لم يبطل الدور والتسلسل^(٦) ، فان
احتياج الممكن إلى مرجح ، لا يدل على كون المرجح^(٧) غير محتاج إلى غيره .
فانظروا معشر العقلاء ، كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العضد^(٨)
الذي يستعمله في مصارعه^(٩) ، وقتل مثل ابن سينا فاعتبروا منه .

قال : كذلك المتنافرات اذا ازدوجت أو^(١٠) المزدوجات اذا اجتمعت ،
احتاجت إلى جامع غنى^(١١) على الاطلاق . أقول : نعم إن لم يكن اجتماعها
طبعيا . وايضا إن لم يكن اجتماعها طبعيا ، احتاجت إلى جامع . فأى جامع
وبأى شيء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنيا مطلقا ؟

قال : والغنى المطلق لا يتحقق في اثنين ، لأن كل واحد منهما محتاج
ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

أقول : الاثنوه^(١٢) أمر عرضي لهما معا ، فهي محتاجة اليهما وهما^(١٣)
غير محتاجين لا اليه^(١٤) ولا إلى غيره .

-
- | | |
|---|-------------------|
| (١) أ ، ر : ليس . | (٢) د : مقولا . |
| (٣) د : - هو كلام ابن سينا . . في اول الفصل . | (٤) د : ننقله . |
| (٥) د : وهذا . | (٦) د : والتاء . |
| (٧) د : مكرر : لا يدل على كون المرجح . | (٨) د : القصد . |
| (٩) د : + رجل . | (١٠) د : إذ . |
| (١١) د : بينى . | (١٢) د : الثنوه . |
| (١٣) د : وهو . | (١٤) د : إلاليه . |

فان قلت هما^(١) محتاجان في وجود هذه^(٢) الصفة . قلت : فلم قلت إن احتياجهما في وجود هذا العارض يناهض غناء^(٣) هما ؟ فان اكتفيت بهذا القدر فالمبدأ الاول محتاج في مبدئيته إلى شيء يكون هو مبدءا له . فإذا^(٤) لا غنى^(٥) اصلا ، والغنى محتاج إلى موصوف به ، وهو محتاج إلى هذه الصفة حتى يكون غنيا . ومجموع محتاجين لا يكون غنيا لا مطلقا ، فما الحجة على وجود غنى مطلق ؟

قال : والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد . وذلك هو المذكور في سورة الإخلاص . وعن هذا كان دعوة^(٦) الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد ، أعنى قول لا إله إلا الله . إذ الإثبات كان مفروغا عنه ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصورا على التوحيد فقط . " ذلك بأنه اذا دُعِيَ الله وحده كفرتم "^(٧) . " وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة "^(٨) . " وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده . ولأولاً على أديبارهم نفورا "^(٩) .

فظهر أن الدعوة أولا كانت إلى التوحيد ، إذ لا منكر في العالم للإله^(١٠) الصانع الحكيم . انما الانكار في التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من اسامى سورة الاخلاص .

أقول : تفسير القرآن أجل من أن يستعمل في ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض له بعد تنظيف النفس عن الأخلاق الذميمة والشواغل الحسية التى منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .

قال : ثم الوحدة على اقسام : وحدة هى مصدر العدد ومبدئه ، كما نقول : واحد اثنان والعدد مركب منهما وحيثما زاد العدد نقص نسبة الواحد

-
- | | |
|-----------------------|----------------------------------|
| (١) ا ، ر : هما . | (٢) د : هذا . |
| (٣) ا ، ر : واذا . | (٤) د : الاغنى . |
| (٥) د : وجوه . | (٦) سورة : غافر : ١٢ . |
| (٧) سورة الزمر : ٤٥ . | (٨) س الاسراء : ٤٦ . |
| | (٩) ا : الااله وفى د : الا اله . |

إليه . والوحدة بهذا المعنى لا تليق بجلال الله تعالى ، اذ^(١) لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

أقول : الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان ، وكذلك الواحد والكثير الذى يقابله ، فان لم يوصف الله تعالى بالواحد الذى يقابل الكثير ، فكيف يحتج بنفى الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ، لان نفى احد المتقابلين عن شىء لا يخلو عن احدهما لا يوجب له وجود شىء^(٢) غير ما يقابله ؟ وهذه سورة الإخلاص التى تمسك بها فى مصارعتة ، إنما تثبت وحدته^(٣) بنفى ما يماثله مما [١٢١] يتقدمه أو يتأخر عنه أو يكافئه .

فإن قيل : الوحدة التى تقابل الكثرة^(٤) ليست التى تتألف عنها الكثرة ، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية لكون الاولى .

قلتُ : ونفى الاولى ايضا حيث قال انه تعالى منزّه عن أن يوصف بأحد^(٥) المتقابلين . ثم إنه عدّ وحدات اخرى ونفاها عنه^(٦) تعالى بأن قال : ووحدة هى ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول فى جملة إنها واحدة . فان العشرة من حيث انها عشرة جملة واحدة . وكما نقول : انسان واحد ، وفرس واحد .

وهذه الوحدة ايضا لا تليق بجلال الله تعالى . فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدة الجملة ، وكذلك^(٧) وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حساً وعقلاً ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض . وهو واحد لا كالأحاد المذكورة . واحد تصدر عنه الوحدة والكثرة والمتقابلان^(٨) . واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانيه . ثم أقاضها على خلقه والوحدة والموجدية^(٩) له من غير ضد يضاده أو ند يماثله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ؛^(١٠) .

(١) د : واذا . (٢) د : شىء وجود . (٣) د : وحده .

(٤) د : + التى . (٥) د : باحدى . (٦) د : - عنه .

(٧) أ : وكل . (٨) د : والمتقابلات .

(٩) د : والوجود . (١٠) سورة : البقرة : ٢٢ .

أقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما إبداعه للكائنات متكررة ، أو إبداعه العقل الواحد^(١) إذ هو^(٢) واحد فقد ورد الالتزام^(٣) على المذهبين جميعا . فإن وجود الكثرة عنه وصورها منه ، توجب تكثر وجوه [١٢٢] واعتبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد^(٤) عن الواحد يقتضى مناسبة بين الموجب والموجب ، أو يقتضى اتحاد الموجب^(٥) من كل جهة وجه ، وكلا الوجهين باطل .

أقول : اعترف ههنا بعجزه عن هذه المضايق ، وهذا انصداع ظاهر قد اعترف به . ثم ليت شعري بأي دليل عرف أن من المبدعات شيئا هو العقل : بالبديهة ام بالتقليد ؟ فانه عاجز عن اقامة البرهان بزعمه .

قال : بل كلا^(٦) الوجهين صحيح . فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعقول عند أهل العقل . قال الله تعالى " إن كل من في السموات والارض إلا أتى الرحمن عبدا " ^(٧) . وهذا لعموم^(٨) الاضافة اليه . قال عز وجل " وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا " ^(٩) وهذا لخصوص الاضافة اليه .

أقول : حاشا ربنا أن تكون فيه كثرة . فان صحة أحد الوجهين ، هو قول بتكثر الوجوه والاعتبارات في ذاته ، وهو حكم بصحته^(١٠) ههنا^(١١) . صريحا وأما عموم الإضافات وخصوصها ، انما يكون بعد ثبوتها والكلام كان في ثبوتها .

(٢) د : وهو .

(٤) د : الواجب .

(٧) سورة مريم : ٩٣ .

(٩) سورة الفرقان : ٦٣ .

(١١) د : - ههنا .

(١) د : واحدا .

(٣) د : والالزام .

(٥) د : عن الواحد ... اتحاد الموجب .

(٦) د : وكلا .

(٨) د : العموم .

(١٠) د : بصحته .

قال : وقد يتخصص العام درجةً فدرجةً إلى إن^(١) ينتهى إلى واحد يكون عبداً^(٢) أقول : اصحابه لا يجوزون حكمه على ذلك [١٢٣] الواحد بالعبودية بل يقولون هو واسطة بينه وبين عبادته . فهو عبد من الجهة التى له بالقياس إلى المعبود^(٣) ويسمونها كون المباينه . وهو الواحد المطلق فى نفسه لا بالقياس إلى غيره . ويسمون هذه الحال بكون الوحدة .

قال : كما يعم الخاص درجةً فدرجةً إلى إن ينتهى إلى الكل .

أقول : التخصيص^(٤) والتعميم متقابلان اذا انتهى العام بالتخصيص إلى واحد هو عبد ، وجب أن ينتهى الخاص بالتعميم إلى^(٥) كثير هو نوع او جنس . لكن قوله : إن حكم الكل حكم الروح القائم صفا . وحكم العقل الفعال ، يدل على أنه يعنى بالكل ذلك الشخص الذى انتهى التخصيص بزعمه اليه .

قال : فعباد الله ، العلويون الملائكة^(٦) المقربون . وحكم الروح الذى يقوم صفا والملائكة صفا ، حكم للكل مع الاجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المدبرات أمرا .

أقول : هذا^(٧) تخليط بين ماتقلده من الفلاسفة وبين ماسمعه من التنزيل رجما بالغيب .

قال : وكما أن العموم والخصوص معقولان^(٨) [١٢٤] ومسموعان فى العبودية كذلك يجرى حكمهما فى الابداع والخلق . وإضافة الربوبية إلى العباد بقوله تعالى : " رب العالمين"^(٩) " رب موسى وهارون"^(١٠) .

-
- | | |
|---|------------------------|
| (١) د : اخر . | (٢) د : مبدأ . |
| (٣) د : - بل يقولون ... إلى المعبود . | (٤) د : التخصيص . |
| (٥) د : + كون . | (٦) د : عليون ملائكة . |
| (٧) د : - الاجزاء أو العقل .. أقول هذا . | (٨) د : لان . |
| (٩) سورة الشعراء : جزء من ايه ٢٣ ، الجاثية : ٣٦ | |
| (١٠) سورة الاعراف : ١٢٢ ، الشعراء : ٤٨ . | |

ثم اعلم أن ماورد فى الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها - فهو احق أن يتبع من قول الفلاسفة : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وسائر الموجودات تضاف إليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية . فان نسبة ذلك الواحد اليه ايضا اذا - قيس إلى حقيقتها^(١) ، كانت نسبةً على طريق اللزوم . فوجود ذلك الواحد عنه لازم - ذاته.فما الفرق بين القسمين ؟

أقول : إن كان يتبع التنزيل ، فأين فى التنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض ومفارق للمادة وملابس لها وتواطؤ واشتراك؟^(٢) ولم سرق^(٣) من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله ؟ واذا تتبع كلامه ، صار باطلاً كمن استرق السمع فاتبعه شهاب ثاقب .

ثم إنه واصحابه لا يجوزون أن يكون لخلق الله تعالى إليه عود إلا من ثانٍ واحد هو شخص واحد عندهم ، وحكموا بأن المعاد هو عود إلى المبدأ ، فلم انكر على من قال إن المبدأ من معلول واحد هو شخص^(٤) أقرب المعلولات اليه ، لاسيما ومذهبه أن كل شخص ههنا فله مثال فى المفارقات ، وكل مفارق هناك فله شخص هنا^(٥) . يسمون تلك بالمصادر وهذا بالمظاهر ؟

قال : ولم [١٢٥] لا يجوز أن يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر^(٦) عنه بالذات من غير واسطة^(٧) وبالقصد الاول لا بالقصد الثانى وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك ؟

أقول : ولم لا يجوز أن يكون عود^(٨) الكل إليه وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير أن يتصلوا فى سلسلة الإكمال والإستكمال والتعليم والتعلم بشخص واحد^(٩) هو الواسطة بين الخلق^(١٠) وخالقهم ؟

(١) ا ، ر : حقيقتها . (٢) د : والاشتراك .

(٣) د : يرق . (٤) د : - شخص

(٥) د : - هنا . (٦) د : يصدر .

(٧) د : + وعود وتيرة بالقصد الاول . (٨) د : عدد .

(٩) د : واحده . (١٠) د : - الخلق .

قال : والسَّرُّ فيه أن الجهة التي بها تحتاج الممكنات إلى المبدع ، هو وجودها الممكن . والموجودات في هذه الجهة على السواء ، فلا فرق بين المجردة^(١) عن المادة وبين الملايس للمادة في جهة الإمكان ولا في الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل القسمان من وجه آخر فينبغي أن يكون المبدأ الأول ، مبدأ الكل على نمط واحد والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات^(٢)

أقول : ههنا رجعت عما قلت إن الوجود يطلق بالشركة اللفظية على الموجودات ، وجعلته مشتركا بمعنى واحد في الكل . ومن أين عرفت أن ههنا مجردا عن المادة وملابسا لها ؟ أمِنَ التنزيل أو^(٣) من ابن سينا ؟ فإذا كان [١٢٦] المبدأ للكل على نمط واحد قلم لم يكن في المعاد أيضا على نمط واحد ، وعندك أن المبدأ والمعاد متطابقان ؟ وكيف يتصل مبدأ سلسلة الوجود لمنتهاه عند أصحابك ومعلميك ؟^(٤) قد خرجت عن^(٥) مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : اليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة^(٦) واحدة ولا تتكرر ذاتها بتكررها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث إنه^(٧) يصدر بياض في مادة وسواد في مادة ، تحدث له حيثيتان وجهتان حتى تتكرر ذاته بتكرر^(٨) الصور التي لا نهاية لها . كذلك القول في واجب الوجود لذاته .

أقول : الكلام في المواد المختلفة ، إن حازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد ، فإذا صدرت فقد حصلت الكثرة حينئذ ، سهل . والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة إلا لبيان كيفية افاضة من المبدأ الاول ، لا^(٩) لأنه يريد أن ينسب الكثرة إلى العقل بون مبدعه الاول .

(١) ر : المجرد . (٢) د : الدرجات !!

(٣) د : من . (٤) د : فقد .

(٥) د : عند . (٦) د : اضة !!

(٧) ر : - إنه . (٨) د : - بتكرر .

(٩) د : الا

قال : فان قيل إن العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لانه ممكن في ذاته واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته^(١) ومعلوله إلى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد [١٢٧] من كل وجه .

قيل : هذه الاعتبارات ليست ترفع وجه الالتزام ، فان كثرة المصادر لو اوجبت كثرة في ذات المصدر^(٢) لتعددت الوجوه بتعدد المصادر^(٣) عنه ، ولكانت تلك الوجوه مجتمعة^(٤) في ذاته بلا نهاية . ولا شك أن ذات واجب الصور لم تشتمل على أعداد من الأحياء بلا نهاية^(٥) . ليس العقل الاول ، لما كانت في ذاته أحياء^(٦) محصورة^(٧) ، صدرت عنه موجودات محصورة مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك ؟ أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه فحدث عنها^(٨) ثلاثة : عقل وهيولى ، على اختلاف المذهب في هذه المسألة .

أقول : كثرة المصادر لم توجب كثرة في ذات المصدر ، بل كثرة المصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور عن مصدر واحد . وإذا فرضت قوابل لا نهاية لها ، أمكن صدور أمور لا نهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود كثرة في ذاته . ولعدم فهمه لهذا المعنى ، جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة توهم أن ذلك حجة من^(٩) خصمه . واما قوله : أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه ، فكان من الواجب أن يقول : فحدثت عنها عقل ونفس وطبيعة لاهيولى . فان اصحاب فيثاغورث الذي ينتمى اليه اصحاب المصارع يجعلون المبادئ هذه [١٢٨] الثلاثة فقط^(١٠) ، والمشاعون لا يقولون بعقل^(١١) واحد ونفس واحدة وطبيعة واحدة تقيد كل واحد منها بلفظ الكل .

(١) د : وعلته . (٢) د : أصدر .

(٣) د : المصادر . (٤) د : محققة .

(٥) د : - ولا شك إن .. بلانهايه . (٦) د : - لما كانت في ذاته احياء !!

(٧) د : في واجبات محصورة . (٨) د : - عنها .

(٩) د : منه . (١٠) د : فقد .

(١١) د : جعل .

قال : وبالجمله علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية واحدة يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس^(١) لها . . وهو على كل شيء قدير . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق محمد^(٢) والمصطفين من عبادك عليهم السلام .

أقول : هذا تكرار^(٣) لما سبق ، ولم تتقدم مقدمات تكون هذه نتیجتها . ولو إمتثل الأمر الذى أمر^(٤) به أولا ، وهو قولهم إذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا ، لأمسكوا عن الكلام الكثير الذى لا يفيد شيئا من المطالب اليقينية ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيرا له .

* * *

(١) د : و .

(٢) د : ر - محمد .

(٣) د : مكرر .

(٤) د : أمن .

قال : المسألة الرابعة فى علم واجب الوجود وتعقله بالكلية والجزئى^(١)

اعلم إن المتكلمين قد اثبتوا كون البارئ تعالى عالما بجميع المعلومات بطريقهم من النظر فى أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان^(٢) وادَّعوا عِلْمَ الضرورة فى أن كل^(٣) محكم متقن انتسب إلى فاعل ، يجب أن يكون [١٢٩] فاعله عالما به من كل وجه . انتقض هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجبوا الفاعلين فى الشاهد ، قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالما به من كل وجه^(٤) .

أقول : هذه^(٥) الحكاياه عن المتكلمين ليست صحيحة . فظاهر كلامه مستدرك وهو أنه قال : اثبت المتكلمون كونه تعالى عالما^(٦) بجميع المعلومات بالنظر فى أفعاله^(٧) المحكمة ، وهى تدل على علم فاعلها . ووجه الخلل فيه أن النظر فى أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضى إلا كونه عالما بأفعاله وليست جميع المعلومات هى أفعاله^(٨) ، فإن ذاته تعالى من معلوماته^(٩) وليست بأفعاله . وعند بعض المتكلمين [نجد] أن أفعال العبيد^(١٠) من معلوماته وليست بأفعاله ، وهذان من^(١١) الموجودات . وايضا المعلومات الممكنة والمحالات من جملة^(١٢)

(١) فى النسخة نجد : قال المصارع .

(٢) فى الاصل : والاتفاق وفى النسخة د : ولا يقال .

(٣) د : فعل . (٤) د : - انتقض هذا الحكم . . من كل وجه .

(٥) فى الاصل : هذا . (٦) د : عالما .

(٧) د : اضافت هذه النسخة ما ورد فى الاشارة التالية بالمتن والهامش .

(٨) أ : - من الجهة المذكورة . . . هى أفعاله وما اثبتناه بالمتن هنا عن النسخة " ر " والتى

اتفقت معها النسخة د غير انها اثبتت ذلك فى موضع سابق .

(٩) د : معلوماته . (١٠) د : البعيد .

(١١) د : - من . (١٢) د : - من جملة .

معلوماته^(١) وليست من الأفعال . وايضا^(٢) النقص الذي ذكره وارد عليه ، وهو أن ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالما بفعله من الوجه الذي أحكمه واتقنه^(٣) وهو ادعى انه يدل على كونه عالما بفعله من كل وجه ، وذلك مما لا يقتضيه النظر ولا ما ادعاه المتكلمون .

أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات^(٤) هو قولهم : الباري إما أن يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، وإما أن لا يعلم شيئا من ذلك ، وإما أن يعلم بعض ذلك دون بعض . وابطلوا القسم الثالث بكون الجميع اليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي^(٥) وعدمه [١٣٠] . ومحال ذلك ترجيح بعض الاشياء^(٦) المتساوية من غير مرجح فنفي^(٧) أحد القسمين الاولين ، ثم ابطالوا القسم الثاني بانه يوجب علمه بافعاله المحكمة فقط^(٨) . فبقى القسم الأول وهو أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم . فهو طريقة المتكلمين في اثبات علمه العام^(٩) دون ما ذكره .

قال : والفلاسفة تركوا هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى^(١٠) أن العلم صورة المعلوم عند العالم ويستحيل أن يكون الأول ذاتا وصورة في الذات فيكون هو صورة أو ذو صورة ويتعالى عن ذلك ، بل هذا^(١١) صفة العقل ، اذ صورة الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه .

أقول : قوله نقلا عن القدماء إن العلم صورة المعلول عند العالم ليس على الوجه الذي قالوه ولا هو على وجهه^(١٢) الذي يبتغي^(١٣) ويختص بالقدماء . وعلى

(١) د : معلوماته . (٢) د : + معلوماته .

(٣) د : وأهته !!

(٤) د : المعلومات . (٥) د : العلى .

(٦) د : - الاشياء . (٧) د : فبقى .

(٨) د : - فقط . (٩) د : العالم .

(١٠) د : يصير صاروا !! (١١) د : هذه .

(١٢) د : جهة . (١٣) د : يتبع .

تقدير^(١) صحته ، فالصورة أعم من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته^(٢) ، فان صورة المعلوم تطلق على كليهما . واذا كان القسم الأول محتملا ، فلا يلزم من كون الأول^(٣) عالما بذاته أن يكون هو صورة أو ذو صورة ، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته ، نفى العلم مطلقا عنه تعالى .

والمنقول^(٤) عن القدماء أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بذاته ، لان العلم مغاير للمعلوم^(٥) ، ولا مغايرة بينه وبين ذاته [١٣١] ولا يجوز أن يكون عالما بغيره ؟ لان صورة الغير انما صدرت عنه . فلو حصلت عنه ، لكان هو فاعلا وقابلا لشيء^(٦) واحد ، وذلك محال عندهم .

ثم إنه نقل عن ابن سينا مسائل . احداها قوله : قال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل^(٧) وعاقل ومعقول ، وهو واحد في ذاته لا تكثر فيه^(٨) . أما أنه عقل ، فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة^(٩) الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت في المادة مع عوارض المادة . فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . والوجود اذا جُرد عن هذا العائق ، وكان وجودا وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيما هو مجرد هو عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هو هويته^(١٠) مجردة ، فهو عاقل لذاته .

وثانيها قوله : ثم قال بعد ذلك : إن^(١١) نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار . فإنه ليس تحصيل

(١) أ ، ر : تعذر . (٢) د : متساوية لصورة .

(٣) د : - صورة المعلوم .. من كون الاول . (٤) د : بل .

(٥) د : متغاير للمعلوم . (٦) د : - صورة الغير .. وقابلا لشيء .

(٧) مكرر في النسخة أ : عقل . (٨) د : لا يتكرر به .

(٩) د : - طبيعته . (١٠) د : هويته .

(١١) د : بان .

الأميرين إلا أن له ماهية^(١) مجردة عن ذاته ، وإن^(٢) ماهيته المجردة له .
فكونه^(٣) عاقلا لذاته ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبيته .

قال المصارع فى فصل سماه " الاعتراض [١٣٢] بالتناقض فى كلامه
والنقض لمقصوده ومرامه " : التناقض الأول : قوله فيما يعتبر أنه كذا وكذا ،
فقد نص على اعتبارات ثلاثة حتى^(٤) اثبت كونه عاقلا ومعقولا ، ثم قال
بعد ذلك إنه لا يوجب ذلك أن يكون اثنين فى الاعتبار ، فكيف ناقض آخر
كلامه أوله ؟

أقول : فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا له اعتباران اثنان :
فان الأول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى^(٥) أنه ذو تكثر .
وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى اثنين فى
الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار : ولم يقل إنه لا يوجب أن يكون
له اثنان من الاعتبار . الدليل على ذلك قوله فى النتيجة : فكونه عاقلا ومعقولا ،
لا يوجب كثرة ألبيته ، أى فى^(٦) ذاته . فان ذلك هو المطلوب لا فيما وراء ذلك
أعنى الاعتبار . فاذن لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض .

و ثالثها أنه قال : انه مبدأ كل موجود^(٧) ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ
له . وهو مبدأ للموجودات الثابتة^(٨) بأعيانها والموجودات الكائنة والفاصلة أولا
بتوسط ذلك أشخاصها . ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المعقولات مع تغييرها ،
بل يعقل كل شيء على وجه كلى لا يعزب^(٩) عنه شيء جزئى ، ولا تتغير ذاته
[١٣٣] بتغير المعلوم .

-
- | | |
|--------------------------|------------------|
| (١) أ : ماهيته . | (٢) د : فان |
| (٣) د : فيكون . | (٤) د : - حتى . |
| (٥) د : - بل يقتضى . | (٦) د : - فى . |
| (٧) د : كل موجود ووجود . | (٨) د : التامه . |
| (٩) فى الأصل : لا يعرف . | |

ورابعها قوله : قال ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء والأشياء علمه^(١) انفعاليا^(٢) ، بل الأشياء تعلم منه وتصدر عنه . فلا يجوز أن يرتسم شيء من معلوماته ولا معلولاته^(٣) ، بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد أن كان لها إمكان الوجود . فالإمكان لجميع الممكنات كالمادة لها ، والوجود كالصورة . وواجب الوجود برئ عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر^(٤) .

قال المصارع : التناقض الثانى قال : هو مبدأ لكل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل وقال بعده : علمه وعقله فعلى لا انفعالى ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

أقول : كونه مبدأ للأشياء الذى^(٥) هو إضافة ما للعة إلى معلولاتها ، ليس هو اعتبار صدور الأشياء عنه الذى هو إضافة المعلول إلى علته . والمبدئية مستلزمة^(٦) للصدور . ولا يكون^(٧) الشيء مستلزماً لنفسه . وتعقل مبدئية الأشياء يقتضى تعقله للأشياء . فان العلم بالعلية حسب العلم بالمعلول ، وتعقله للأشياء واقتضائه^(٨) لوجود الأشياء ، وهو علمه^(٩) الفعلى . وليس معنى الإبداع الا اقتضاء^(١٠) وجود المبدعات . فلا عقله إلا^(١١) إبداعه فى [١٣٤] الحقيقة ، وإن كان الاعتبار مختلفا^(١٢) . وليس للعقل تراخ عن الابداع ولا بالعكس . والاعتبارات انما لزم من مقايسته بغيره ، وتكثرها لا يقتضى تكثرها فى الذات . فظهر أن توهم التناقض غلط .

قال : التناقض الثالث : قوله : هو مبدأ كل موجود^(١٣) ، فيعقل^(١٤) من

(١) فكان يعلمه . (٢) د : أفعال .

(٣) د : ومعلولاته . (٤) د : الشيء .

(٥) أ ، ر : التى . (٦) أ : متلزمه .

(٧) أ : لا يكون ، ر : ولا لا يكون . (٨) د : واقتضاه .

(٩) د : علم . (١٠) د : الاقتضاء .

(١١) د : غير . (١٢) أ : - مختلفا .

(١٣) أ ، ر : وجود . (١٤) د : فيفعل .

ذاته ما هو مبدأ له^(١) . وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر أيجابي . وفسر العقل بالتجريد في موضع ، [آخر] وهو أمر سلبي ، وهذا تهافت .

أقول: ليس التجريد الا نقض ما عدا الذات ، وليس هو سلب الذات بل سلب ما عدا الذات . والإبداع هو اقتضاء الذات لغيره . وكأنه يقول : عقل^(٢) ذاته المجردة عن غيره التي هي المبدأ للكل هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولا تناقض . وانما التهافت فيما ذكر أولا أن قوله هو^(٣) مبدأ كل موجود . فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبداع ثم عقل . وقال هنا : هو فسر العقل بالإبداع . فان كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره^(٤) ؟ وإن كان هو لغيره ، فلا بد أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذي [١٣٥] هو هو ؟

ثم إن المصارع اشتغل بالنقض والإلزام بزعمه ، فقال " وأما النقض والالزام عليه أقول : نصصت^(٥) على اعتبارات ثلاثة في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث صريح ، تعالى الله عن أن يكون ثالث ثلاثة^(٦) . وليس هذا تشنيعا ، بل الزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الأَقْنوم والأَقْنوم .

أقول : قوله : نصصت^(٧) على اعتبارات ثلاث^(٨) في ذات واجب الوجود افتراء ويهتان على^(٩) ابن سينا ، يريد به الزام التكثر في ذاته . فان ابن سينا نص على اعتبارات ولم يقل انه في واجب الوجود . والاعتبار مشتق من العبور ، والمراد به أخذ الشيء بالقياس إلى شيء^(١٠) آخر . وذلك الأخذ لا

(١) د : - له . (٢) د : عقل . ولعلها : تعقل .

(٣) د : - المبدأ للكل ... قوله هو . (٤) د : تفسيره !!

(٥) د : نصفت . (٦) د : - ثلاثة . (٧) د : نصفت .

(٨) د : + في ذلك . (٩) د : - على . (١٠) د : - شيء .

يكون إلا أمراً عَرَضِيّاً خارجاً عن الذات . فأخذ الاعتبار^(١) المذكورة ههنا هو قوله فيما هو مجرد ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض الماديات من حيث هو منقوص عنها وعن لواحقها بخلاف الصورة والاعراض .

وثانيها ، قوله : وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض^(٢) المذكورة التي تكون^(٣) بغيرها ، وهو المادة . وهوية^(٤) الواجب ليست بشيء غير ذاته وحقيقته [١٣٦] .

وثالثها قوله : وبما يعتبر أن ذاته هويته^(٥) مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضاً إليها فإن ذاتها ليست لها حقائق مجردة بخلافها . فهذه الاعتبارات هي أخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلقها في هويتها بغيرها ، ومن حيث أن تلك الهوية ليست لغيرها ، فإن^(٦) تلك الهوية تكون لها تلك الهوية . والذات في الكل ذات واحدة ، والاعتبارات لواحق خارجة عن تلك الذات . وأما النصارى^(٧) فيجعلون مجموع ثلاث صفات هي : أقنوم الآب وأقنوم الإبن وأقنوم روح القدس الها واحداً . كما^(٨) تجعل الأشعرية مجموع ذات وصفات قديمة إلهاً واحداً .

قال : ولا يغنيه اعتذار عن كثرة الإعتبارات^(٩) ، بأن ذلك لا يوجب إثنين في الذات ، لأن ما به صح إعتذاره حتى نفى الإثنين ، وهو أن يحصل الأمرين بذاته له ماهية مجردة وهي ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبارات في ذاته . فما له^(١٠) وصفها^(١١) ثلاث إعتبارات ، ثم رفعها بهذا

(١) د : - فأخذ الاعتبارات ويمكن أن تقرأ : فأخذ الاعتبارات .

(٢) د : - وثانيها قوله ... والاعراض . (٣) د : - تكون .

(٤) في الأصل : وهويته . (٥) د : هويته .

(٦) ١ ، ر : بأن . (٧) ١ : المصارع .

(٨) د : - كما .

(٩) في النسخة د : كثرة الاعتبارات ، وفي أ ، ر : كثرة الاعتبار .

(١٠) د : فما باله . (١١) د : وضعها .

التفسير ، كالنصارى يضعون التثليث فى الأقانيم ويرفعونه بالتوحيد فى الجوهرية .

فيقولون : واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ؟

أقول : إنه أورد ثلاث إعتبارات^(١) وصفات [١٣٧] اعتبارية وهى كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، فكذلك بين الإعتبارات ثم بين أنها لا تقتضى كثرة فى الذات . يعنى أنه لا يقول إن الذات مع الإعتبارات جميعا^(٢) هى واجب الوجود كما قالت النصارى إن جميع الأقانيم الثلاث ذات واحدة . وقالت الأشعرية إن الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله .

وابن سينا يجوز إعتبارات وسلويا لا نهاية لها بمقتضى صفات كلها خارجة عن الذات . فإذا الفرق ظاهر .

قال : وما زاد ابن سينا فى البيان إلا إشكالا على اشكال فانه أدرج لفظ الماهية فيه ، فأوهم أن له وجودا وماهية أوجب أن تكون مجردة لذاتها ، وتجردها تعقلها ، وتعقلها إبداعها . فإن كان الوجود والماهية^(٣) والتجريد والعقل^(٤) والإبداع عبارات ترادفه فليقم بعضها مقام البعض حتى يقال إن التجريد تعقل والتعقل إبداع^(٥) . وإن كانت العبارات^(٦) متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

أقول : الذات واحدة والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس^(٧) فى الذات ، بل فى الاشياء الخارجة من الذات التى تكون الاعتبارات [١٣٨] بحسبها . وأنت تقول : والله الأسماء الحسنى مسماها واحد^(٨) ، ولا يقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولا توجب كثرتها تكثر الذات .

(١) د : - اعتبارات و ... د : جميعها .

(٢) د : الوجود الماهية . د : (٤) : والتعقل .

(٥) د : مكرر من : والعقل والإبداع ... حتى : والتعقل إبداع وتضيف هذه النسخة :

والتجريد إبداع . (٦) مكرر فى د : العبارات .

(٧) د : - ليس . (٨) د : واحدا . ولعلها تقرأ : فسمائها واحدا .

قال المصارع : وأقول^(١) : من رأى أنت مطالب من جهة بعض أصحابك
بإثبات كون^(٢) الواجب عاقلا ومعلوما^(٣) معقولا ، وما شرعت في البرهان عليه^(٤)
الا بقولك هو معقول الماهية ، فان طبيعَةَ الوجود وأقسامه لا تمنع أن تعقل .
وهذه مصادرة على المطلوب . فان النزاع واقع فيه والخلاف^(٥) قائم عليه .

أقول : يريد بعض أصحابك قديما الفلاسفة الذين حكى عنهم ما مر .
والبرهان عليه أن الموجود إن إمتنع لذاته أن يعقل فلم يكن أن يعقل موجودا ،
لكن بعض الموجودات معقول . فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل . ولما^(٦) حقت
ماهية الإدراك ، وجدت أنها تكون لحصول صورة ما ، أو مع حصول صورة
ما^(٧) ، يوجد عند شيء أو عند آلة لذلك الشيء على وجه خاص يبيّن^(٨) .
فسموا هذه الحالة بالإدراك ، وذلك الشيء بالمدرک ، وذات تلك الصورة
بالمدرک . ووجود الصورة إما نفس ما هو متحقق في نفس الأمر ، وإما صورة
مساوية لها . وأيضا إما صورة مكتتفة [١٣٩] بالعوارض المادية ، أو مجردة
عنها . والمدرک إما ذاتا بغير آلة وإما ذاتا مدرک بالآلة . وسموا الصورة المجردة
بالمعقول ، سواء كانت الصورة نفس المدرک أو صورتها ، ويدركها من غير آلة
بالعقل^(٩) . والعقل^(١٠) والصورة المكتتفة بالعوارض ، محسوسة أو متخيلة أو
موهومة ، ويدركها بالحاس^(١١) أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس ، وإنما يجردها
العقل . ولما كان وجود الواجب مجردا ، حكم عليه بأنه معقول .

فهذا البرهان مذكور في كتبهم . فان لم يقف عليه المصارع ، فذاك اليه .

وأما قوله : هذه مصادرة على المطلوب ، فليس بشيء ، لان المطلوب هو

-
- | | |
|--------------------------------|-----------------------|
| (١) د : - وأقول . | (٢) د : + وأقول . |
| (٣) ١ : معلوما . | (٤) د : فعليه . |
| (٥) د : - فيه والخلاف . | (٦) د : لكن ولما . |
| (٧) د : - أو مع حصول صورة ما . | (٨) د : بشيئته . |
| (٩) د : بالعقل . | (١٠) ١ ، ر : والعقل . |
| (١١) د : بالحواس . | |

كون الواجب معقولا . والدليل عليه كون الموجود معقولا . ولم يتمسك فى كون الموجود معقولا بكون الواجب معقولا فلم تكن مصادرةً . ولعله فهم من معنى المصادرة على المطلوب غير ما أشار إليه المنطقيون . فأنى وجدتُ جميع المواضع التى ادعى فيها المصادرة لم تكن فيها^(١) مقدمة مطلوب هي^(٢) فى المطلوب أو مبنيا على المطلوب .

قال : أولئك الأصحاب يمنعون أن يُعقل وأن يُعقل ، فان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول [١٤٠] فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فيُعقل سواء كانت الصورة جسمانية أو ماهية غير جسمانية . وتعالى الله أن يُعقل^(٣) حتى يكون هو صورة ، بل يكون هو فوق أن يُعلم ويُعلم .

أنت ابتدأت البرهان بأن يُعلم حتى تثبت أن يُعلم ، وهم ناقشوك فى الأظهر ، فكيف تستدل عليهم بالأخص على الأظهر ؟ .

أقول : ما عليه من منع غيره فيما قام له برهان عليه . وأما قوله : يَنازِعُهُم أن التعقل^(٤) ارتسامُ العقل بصورة المعقول ، فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فيُعقل ، فليس بشيء ، لان المراد بالصورة الهئية الحقيقة . ولو لم يكن للحق هوية ، لم يمكن^(٥) أن يطلق عليه لفظ هو^(٦) ولو لم تكن له حقيقة ، لم يمكن^(٧) أن يطلق عليه الحق .

وقوله : وتعالى^(٨) أن يُعقل حتى يكون هو نو صورة أيضا ، ليس بضار اذا كانت الصور^(٩) غيره فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولا يضر ذلك فى توحيدده . وان سينا لم يستدل بالأخفى على الأظهر ، لأنه أقام البرهان

-
- | | |
|----------------------|-----------------------|
| (١) د : - فيها . | (٢) د : - هي . |
| (٣) د : أن لا يعقل . | (٤) د : العقل . |
| (٥) د : يكن . | (٦) د : وهو . |
| (٧) د : يكن . | (٨) د : وقوله تعالى . |
| (٩) د : الصورة . | |

على أن كل موجود فله لذاته يمكن^(١) أن يعقل . والحكم العام أظهر من الحكم الخاص .

ثم استدل بمعقوليته على عاقلية يكون هويته له . ولا شك أن تعقل هذا أدق من الأول . ثم قال : ثم دع كلامهم خلف قافٍ ، وارجع إلى ما هو شافٍ كافٍ .

أقول : ما أبرد هذا السجع الخالي عن الفائدة ، وإنما يردد^(٢) أمثاله عن عادته الاستفادة من صناعة التذكير ، فانهم يكثرون من الأسجاع^(٣) . وقد قيل : من كثر كلامه كثر سقطه^(٤) [١٤١] . قال : إنك أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعا ، وحكمت عليه حكما عاما محمولا . فمن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود^(٥) وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك ، الذى هو فى حكم الاشتراك ، لا يسلم عموم هذا الحكم . وهذا^(٦) كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا يسلم له تعميم هذا الحكم فى قرص الشمس .

أقول : لما لم يفهم الرجل معنى التشكيك ، جعله بانه^(٧) فى حكم التواطؤ ، وألزم منه التركيب ، وتارة فى حكم الاشتراك فى منعه الحمل^(٨) على ما تحته بما حمل^(٩) عليه .

وأما كون الوجود مشتركا ، فمذهبه ومذهب الاشاعرة والنفاة من المتكلمين وذلك لا يكون حجة على ابن سينا ، ولم^(١٠) يقم له ولا لهم برهان عليه .

قال : وأنت وإن اعتقدت^(١١) فى الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته فى حق

-
- | | |
|--|-------------------------|
| (١) أ ، د : يمكن . | (٢) د : يورد . |
| (٣) د : السجع . | (٤) د : نقطة . |
| (٥) د : - يطلق على واجب الوجود . | |
| (٦) أ ، ر : - هذا . وقد أضفنا الراى من عندنا . | (٧) د : فانه . |
| (٨) د : يحمل . | (٩) د : جهل . |
| (١٠) د : ولا . | (١١) فى الاصل : أعقدت . |

واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجاً أبعد تبايناً من العين وقرص الشمس ، فما أنكرت أن هذا الحكم لا^(١) يعم عموم سائر الموجودات .

أقول : إنه لم يجعل [١٤٢] فى الوجود العام هذا البعد ، انما جعل فى أقسامه . وذلك أن البعد يكون بين اثنين^(٢) ، ولا يعقل فى شيء واحد بعدد تباعد الأقسام ، لا يقتضى منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

قال : وشيء آخر : وهو^(٣) أنك انتصبت لاثبات أن يعقل ، وتصديت لبيان أنه لا يمتنع أن يعقل ، وإذ^(٤) لا يمتنع ، لا يجب إن يعقل ما لم يفرق^(٥) به دليل آخر .

أقول : يكفى فيه افتراق مقدمة أخرى ، وهو أن كل ما أمكن فى واجب الوجود وجب ؛ لأن خروج^(٦) ما أمكن إلى الفعل^(٧) ليس بمحال ، وهو تأثر ما فى الخارج مما يخرج من القوة إلى الفعل^(٨) . لأن الشيء بذاته يستحيل أن يخرج من القوة إلى الفعل^(٩) ، وتأثر الواجب من غيره محال . وهذا البيان قد فرغ عنه .

قال : وإذا وجب^(١٠) أن يعقل ، لا يلزمه^(١١) منه أن يعقل^(١٢) ، فلا بد من الدلائل الآخر ، وما سمعنا منك دليلاً إلا قواك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت فى المادة .

قيل : وليس العارض مقصوراً على الكون فى المادة ، بل ربما^(١٣) يكون عارض آخر .^(١٤)

(١) د : + من الباصرة . (٢) د : شيئين .

(٣) د : - وهو . (٤) أ ، ر : وإذ .

(٥) لعلها يقرن به أو يعترف به . (٦) د : خرج .

(٧) د : العقل . (٨) د : العقل .

(٩) د : العقل . (١٠) د : واجب .

(١١) د : يلزم . (١٢) د : - يعقل .

(١٣) د : انما . (١٤) د : - آخر .

أقول : هذه المطالبة بالدلائل تليق بالمقام الاول أيضا [١٤٢] دون الثاني . وقد ذكرنا فيما مر أن أثبات^(١) التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة ولواحقها من الزمان والمكان ، الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن^(٢) أن يكون معقولا ، ومن^(٣) أن يمكن أن يُحدَّ أو يرسم أو يقام عليه برهان أو لا يدرك الا بآله مناسبة لها مثل حس أو خيال أو وهم ، والعوارض التي لا تجعل المعنى متكررا ولا متغيرا ، تخرجها عن^(٤) المعقولية . فان المعانى المعقولة المؤلفة^(٥) المجتمعة من معانٍ آخر ، معقولة . اذ كان هكذا انحصرت الموانع عن المعقولية في الكون في المادة والانكشاف بعوارضها^(٦) المذكورة . وهذا^(٧) مما لا يصل تظن أمثال المصارع اليه ، لانه لا يأتى البيت^(٨) من بابه بل بآتيه من ورائه .

قال : وكما أن المحسوس يرتسم^(٩) في العقل من حيث هو محسوس ، أى في مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم في الحس من حيث هو معقول ، أى^(١٠) لا في مادة . فمعن يتعالى^(١١) جلالة عن الارتسام بشيء ، يتعالى^(١٢) أيضا عن ارتسام شيء فيه .

أقول : أما الحكم بأن المحسوس لا يرتسم في العقل ولا المعقول في الحس ، فصحيح . وأما ما أورده^(١٣) في موضع النتيجة فليس بنتيجة لذلك ، وإنما هو تمثيل خطابي غير مسلم أورده في موضع ايراد النقض على [١٤٤] من يقول : ليس المانع لكون الشيء معقولا^(١٤) غير المادة .

(١) د : الأسباب .

(٢) د : - عن .

(٣) د : وعن .

(٤) د : - عن .

(٥) د : + اذن .

(٦) في الاصل : والاساق بعوارضها !!

(٧) د : هذا .

(٨) د : في البحث .

(٩) لعلها : لا يرتسم .

(١٠) د : - أى .

(١١) د : ويتعالى .

(١٢) د : ويتعالى .

(١٣) د : - ما .

(١٤) د : + لا .

قال : كما لا يدرك الشيء لشدة خفائه^(١) ، كذلك لا يدرك لشدة ظهوره .
أقول : إن أراد بالادراك الحس فمسلّم^(٢) ، والا فهم^(٣) . فلم يكن المانع
هو المادة أو علائق^(٤) المادة ، فبطل قوله إن طبيعة الوجود بما هي طبيعة
الوجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل ، وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها ،
وعاد الطلب جذعا ، والدست قائم بينك وبين أصحابك إلى أن تصل إلى الكلى
والجزئى .

أقول : بأي نقض أوردت عليه أن المانع ليس هو المادة وتوابعها فقط حتى
أوردت هذه النتيجة ؟ ومن أى دليل أوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة
التعقل ؟ وهب أنك أوردت نقضا ، فلم ترد بذلك إيراد مانع آخر ينضاف إلى
المادة فلا يبطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل ؟ وإذا أقيم البرهان الذى
أشرنا إليه ، لا ينبغى للطلب إليه وجه أصلا ، ولم يبق للطالب^(٥) دست فإلى^(٦)
حديث الكلى والجزئى .

قال : وربما يتمسك أولئك القوم [١٤٥] بأن قالوا : لو كان لاعلم يخلو
من أحد أمرين ، إما أن يكون كليا أو جزئيا .^(٧) ولو كان كليا ، لما تصور أن
يكون فعليا . فان المتكون بالكلى يجب أن يكون كليا ، كما أن المتكون بالعلم
الجزئى يجب أن يكون جزئيا . ولا كلى فى الاعيان ألينة . فما به حدث لم
يحدث على الوجه الذى أحدث^(٨) به ، وما أحدث به لم يكن على الوجه الذى
حدث . وإن كان علمه جزئيا ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، فان العلم بأن
سيقدم^(٩) زيد ، لا يبقى^(١٠) مع العلم بأن قديم . هذا^(١١) الجواب عن هذا الشك .

(١) فى الاصل خفاء . (٢) أ : فسلم .

(٣) د فعم ، وفى الاصل : يسون . هكذا ولعله يقصد : إن أراد بالادراك الحسى فسلم ما لا

يفهم . (٤) د : عقلايق !! (٥) د : الطالب

(٦) أ ، ر : جان . وقد تقرأ فى النسخة ر : فإلى وهذا ما اثبتناه فى المتن .

(٧) د : - يتمسك أولئك كليا أو جزئيا و ..

(٨) د : حدث . (٩) فى الاصل : مقدم .

(١٠) د : + : مع يبقى . (١١) د : فما .

أقول : أراد^(١) بأولئك القوم قدماء الفلاسفة ، فاحتال بينائهم حيلةً أخرى ، وذلك أن المصارع لا يذكر من حيل^(٢) المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه أن علمه يكون^(٣) كلياً ويكون جزئياً ولا منافاة بينهما ، إذ هو عالم بكل ما يصح أن يعلم .

وقوله : لو كان كلياً^(٤) ، لما تصور أن يكون فعلياً ، لأن الصادر عنه يكون كلياً . ولا كلى فى الأعيان بناء على قواعده الباطلة . فإن الكلى الطبيعى موجود قبل الكثرة وبعدها .

وقوله : وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم أيضاً ، مستدرك . فانه^(٥) ليس كل جزئى متغيراً . فان العقل [١٤٦] الأول جزئى ، وليس بمتغير . والجزئى الذى يتغير هو الجزئى الزمانى من حيث هو زمانى ، وليس هو ما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، إنما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه به يكون جارياً مجرى وجوده عنه ، فان العلم بوجود العلل يقتضى وجود معلولاتها^(٦) ، وهلم جرا إلى المعلولات الأخيرة .

قال : ونحن نقول : قواك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كلية كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض ، فلم قلت إنه إذا لم يكن فى مادة وجب أن يكون عقلاً أى علماً وعالماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، وسلبُ المادة عن الشيء لم^(٧) أوجب كونه علماً أو^(٨) عالماً أى عقلاً^(٩) وعاقلاً ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله ، لم يوجب ولا يوجب كونه عالماً^(١٠) ، أسباب كونه علة لها .

(٢) د : - بينائهم من حيل .

(٤) د : - كلياً .

(٦) مكرر : يقتضى وجود معلولاتها .

(٨) د : و .

(١٠) د : - ولا يوجب كونه عالماً .

(١) د : أفاد .

(٣) د : - يكون .

(٥) د : فان .

(٧) د : ثم .

(٩) د : عقله أو .

أقول : قد ثبت فى الأول أنه تعالى لا يجوز أن يكون فيه شىء بالقوه . وقد ثبت أنه وجود محض . فإذا انضاف إليه التجريد عن المادة^(١) ، أوجب كونه عقلا ، وباقى كلامه بغير فائدة .

قال : ثم يقول : [١٤٧] أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى العقل الأول من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لأنه مجرد عن المادة . وعاقلا ومعقولا لذاته ، لأن عقليته^(٢) له ذاتيه ، وماهيته له لا^(٣) من غيره^(٤) . والذي اكتسب من غيره وجوده^(٥) لا ماهيته . فان كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرة فى ذات الوجود ، فلم أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة ؟ وإن أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول^(٦) ، فلتوجب فى ذات واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود ابداعا واختراعا ، ولا يوجب صدورها عنه كثرة ما^(٧) ، إذ لا يضاف إلى العقل الأول^(٨) كما لا يضاف إلى واجب الوجود . وهذا مما لا جواب له قطعا .

أقول : كان المصارع يوسوس فى بعض الأوقات ، وهذا قد نكره غير مرة فى باب كيفية صدور الأشياء من الاول تعالى ، وليس له تعلق بمسأله العالمية ، فكرره ههنا^(٩) من غير فائدة . وقد ذكرنا له جوابا فى كل موضع أورده ، فلا وجه لاعادته^(١٠) .

قال : وأما قوله : وهو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته [١٤٨] ما هو

(١) د : - انه تعالى لا يجوز . . . التجريد عن المادة . وتضيف هذه النسخة : من تونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لأنه مجرد عن المادة .

(٢) د : عقله . (٣) د : لا .

(٤) د : + وجوده لا من غيره . (٥) د : - من غيره وجوده .

(٦) د : - والسلب كالسلب . . . العقل الاول . (٧) د : - ما .

(٨) د : - الاول . (٩) د : تنبيهها .

(١٠) د : لاعاد .

مبدأ له . فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع^(١) معا ، أو كان عقله إبداعا وإبداعه عقلا ؟

فان قال : عقلَ ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع^(٢) شيئا أو تقدير شيء حتى يبدعه ، وتعالى عن^(٣) أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعاليا لا فعليا .

وإن قال : عقل وأبدع معا ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع^(٤) . ويطل قوله : فيعقل^(٥) من ذاته ما هو مبدأ له .

أقول : بطلان^(٦) هذه الأقسام لا يبطل قوله : يعقل^(٧) من ذاته ما هو مبدأ له إذا كان الحق عند ابن سينا ما يقول^(٨) المصارع . فقوله هنا : ويطل قوله ، باطل .

قال : وإن قال : عقله^(٩) ابداعه ، وإبداعه عقله ، وهذا مذهب الرجل . فتلزم^(١٠) عليه أشياء منها : أن العقل والإبداع ، وإن كانا مترادفين ، فليقل أبدع ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

أقول : ليس يجب من كون عقله إبداعه ، وإبداعه عقله ، كون الاسمين مترادفين . فان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الإبداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ولا يبدع الا [١٤٩] غيره .

قال : ومنها^(١١) أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا . فليقل^(١٢) إن الإبداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

-
- | | | |
|--------------------------------|--------------------|-----------------|
| (١) د : - وأبدع . | (٢) ١ ، ر : المبدأ | (٣) د : - عن . |
| (٤) د : ابداع . | (٥) د : فيقل . | (٦) د : + لأن . |
| (٧) د : تعالى . | (٨) د : سيقول . | |
| (٩) د : علقه . | (١٠) ١ : فتكون . | |
| (١١) والمقصود هنا الالتزامات . | (١٢) د : فليقل . | |

أقول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وأما : العقل بالمعنى المطلق على الأول ، لا ينقسم بالكلية والجزئى . وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم .

قال : ومنها : أنه يبطل قوله أنه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فإن تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو فاعل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل^(١) قوله : إنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ، ويتوسط ذلك أشخاصها . فإن الأنواع^(٢) والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع^(٣) . فلو كان العقل والإبداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على الوجه الكلى^(٤) كما عقلت على وجه كلى . وليس هذا مذهب الرجل .

أقول : أما^(٥) قوله : الأنواع لا تبدع ، يقتضى^(٦) إما كون الأنواع أعداما أو كونها واجبا بنواتها ، أو كونها^(٧) كائنات فاسدات [١٥٠] ، فإن ما لا يبدع يكون أحد^(٨) هذه الأقسام .

وأما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل ، فافتراء محض . فإنه يقول يبدع^(٩) الأنواع من حيث هي كليات معقولة فى العقل ، ومن حيث هي طبائع فى الأعيان فى خارج العقل .

قال : ثم قال ، يعنى ابن سينا : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

(١) أ ، ر بطل . (٢) د . أنواع .

(٣) واضح أن ثمة خطأ هنا حيث يذكر أن الأنواع تبدع فى البدايه لكنه عاد وقال انها تعقل ولا تبدع . . . والمعنى الذى يستخلص من ذلك هو أن للنوع وجودا ذهنيا فحسب أما الاشخاص فلها وجودها العيني .

(٤) د : على وجه . (٥) د : وأما .

(٦) أ : يقتضى . (٧) د : - أو كونها .

(٨) د : + يكون . (٩) ر : مبدع .

أقول انما ذلك لأن^(١) المتغيرات ، من حيث هي متغيرة ، ليست بمعقولة .
وقد اعترف المصارع بأن ما لا يكون معقولا ، لا يدرك^(٢) بالعقل .

ثم قال : اذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة^(٣) بأعيانها ولم
يتكرر^(٤) بتكررها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

أقول : صدق ، ولكن المتغيرات المعقولة لا تتغير . فلا يلزم من تغيرها
تغير عاقلها^(٥) . وأما المتغيرات فليست معقولة ، فكيف تُعقل ؟

قال : على أن^(٦) مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه . فانه ليس مبدأ
للموجودات الثابتة بأعيانها معا الا بتوسط العقل الاول [١٥١] . فهو مبدأ لشيء
واحد ، وعاقل لشيء واحد ، ويتوسط مبدأ^(٧) وعاقل للموجودات الثابتة بأعيانها
والأنواع والأشخاص . كذلك فانه يعقل الأنواع ويتوسط العقل^(٨) الأشخاص .
فنسبة^(٩) الموجودات التامة التي هي المفارقات الى العقل الأول كنسبة
الأشخاص إلى الأنواع ، إلا أن النوع لا يمكن أن يوجب بنوعيته ثم توجد
الأشخاص ، ويمكن أن يعقل^(١٠) العقل بنوعيته ثم يعقل الاشخاص ، وهذا فرق
ظاهر بين^(١١) الإبداع والتعقل .

أقول : لو كان^(١٢) الرجل قال إنه مبدأ للموجودات معا ، عاقل لها معا ،
لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه ، لكنه قال هو مبدأ للكل . وذلك يحتمل أن يكون
بلا واسطة ، ويحتمل أن يكون بوسائط ويحتمل^(١٣) كليهما .

(١) د : إن . (٢) ر : يدرك .

(٣) د : الثاني وقد تقرأ الثابتة . (٤) د : - يتكرر .

(٥) د : - من تغيرها . ونجدها تقول : فلا يلزم تعلقها .

(٦) أ ، ر : - أن . (٧) د : مبدع .

(٨) د : تعقل . (٩) د : فيشبه .

(١٠) د : يوجد . (١١) د : من

(١٢) د : كانت . (١٣) د : - أن يكون بلا واسطة ويحتمل .

وأما قوله : نسبة المفارقات إلى العقل الأول كنسبة الأشخاص إلى^(١) النوع ، فمن الخطايات الشعرية . وأى نسبة هذا ؟ فإن العقل الأول لا يحمل على المفارقات ، والنوع يحمل على الأشخاص . والمفارقات محصورة والأشخاص غير محصورة ، وهذا من جملة هَوَساته .

وقوله : النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ، قول باطل قد مر فسادُه .

والفرق بين الابداع والعقل [١٥٢] ليس يعرف من ههنا ، بل قد مر بيانه .

وأما قوله : بل يعقل كل شئ على وجه كلى لا يعزب عنه شئ جزئى ، فالأنه لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكليات الفاسدات كذلك^(٢) ، تخلص من ذلك بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات^(٣) والجزئيات التى^(٤) تندرج تحت الكليات ضرورةً وتبعاً^(٥) . ومثال ذلك العلم^(٦) بأن سيكون كسوف معين فى وقت مخصوص ، لا يكون علماً^(٧) بالكائنات وقت الكسوف ولا بالذى مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم^(٨) أو يكون علم آخر^(٩) غير العلم الأول ، لكن العلم بأن^(١٠) القمر اذا كان فى برج كذا والشمس فى مقابلته فى برج كذا مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف . فهذا علم^(١١) كلى لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الكسوف على وتيرة واحدة . فظن ابن سينا أنه يمثل هذا المثال يتخلص عن إلزامه^(١٢) التغير ، ولا خلاص^(١٣) ولأت حين مناص .

(١) د : وإلى .

(٢) ليس شبه كليات فاسدات ذلك ان الفساد يقع على الجزئى لا على الكلى ويظهر أنه لم ينتبه إلى أن شمة فرقا بين الكلى وبين الكل فنحن نوافق على أن الكل فاسد لكن الكلى باق ثابت .

(٣) د : الكائنات . (٤) د ، و : - التى . (٥) د : - و .

(٦) د : العالم . (٧) د : + عالماً .

(٨) د : العلم . (٩) د : - آخر .

(١٠) د : - بأن . (١١) د : على .

(١٢) د : - الكسوف وبعد الكسوف ... عن إلزامه . (١٣) د : ولا خلاف .

أقول : المصارع لم ينتقل مذهب ابن سينا على وجهه ، لأنه لم لم يفهمه .
فان مذهب ابن سينا : أن الحكم بأن ما مضى شيء والآن شيء وسيكون شيء
لا يصلح أن يكون في زمان بعينه بغير عليه^(١) الزمان ، فيكون بعضه ماضيا
فانيا وبعضه بالقياس إليه حاضرا وبعضه لاحقا [١٥٣] آتيا إليه . وكل شيء
زمانى يكون بالنسبة إليه على بعد مخصوص^(٢) . وهذا كمن يكون في مكان
بعينه ، فبعض الكائنات^(٣) قد تكون قدامه وبعضه خلفه وبعضه تحته .
وكل شيء مكانى يكون منه على وضع بعينه لا يشاركه فيه^(٤) غيره .

وأما^(٥) من لم يكن زمانيا ولا مكانيا وكان مطلعا^(٦) على جميع الزمانيات
والمكانيات ، يعلم^(٧) أن أى زمان يتقدم زمانا آخر وكم البعد بينهما . وأنه
بالقياس إلى زمانى ما^(٨) ، لم يكن من الزمانيات ماض^(٩) وكم^(١٠) حاض وكم
مستقبل وكذلك فى المكانيات يعلم أن كل مكانى أين يكون وكل مكانى آخر^(١١)
غيره يكون معه على أى وضع . والأول تعالى عن أن يكون زمانيا أو مكانيا^(١٢) . ولما
كان مبدءا للكل ، حصل فى علمه أن جميع الجزئيات الزمانية من الازل وإلى
الابد^(١٣) ، وجميع الموجودات المكانية من المحيط^(١٤) إلى المركز كيف حالها
ونسبتها إلى غيرها ، ووقت وقوعها وموضعه ، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة فى السماء ولا فى الأرض ، ولا أنا واحدا من الآئات التى لا نهاية لها ، ولا
كسوف واحد من الكسوفات التى تقع بلا نهاية ولا غير ذلك . وهذا العلم لا
يتغير بفوات^(١٥) [١٥٤] شيء وحضور آخر فلا^(١٦) تتغير نسبته^(١٧) فى الوضع

(١) د : علة . (٢) د : خصوص . (٣) د : المكانيات .

(٤) د : فى . (٥) د : أما . (٦) د ، ر : مطلقا .

(٧) د : أن يعلم . (٨) د : + كم .

(٩) د : + و . (١٠) د : - و .

(١١) د : اخره . (١٢) د : ومكانيا .

(١٣) أ ، ر : والأبد . (١٤) د : - من المحيط .

(١٥) د : بفوات . (١٦) أ ، ر : ولا . (١٧) د : نسبة .

المكانى^(١) فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلى ، لا ما يذهب إليه المصارع^(٢) من أن من عرف الانسان عرف زيدا وعمروا ، فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبته إلى سائر الموجودات الزمانية أو المكانية^(٣) . فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء .

وأما نفى العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيره عنه تعالى^(٤) فليس بسبب يرجع إليه تعالى ، لأن الجزئيات المتغيرة من حيث هي كذلك ، ليست بمعقولة وإنما هي محسوسة أو فى حكم المحسوسات من المتخيلات والمتوهمات . ونفى الاحساس عنه تعالى ، لايجب نقصانا^(٥) فى علمه ، ولذلك حكم بهذا النفى . ويستقيم النظر كل من طالع هذا الكتاب فى كلام المصارع وفى مذهب ابن سينا حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على من لم يفهم كلامه ، وهل يستطيع أن يصارعه فى مثل هذه الدقائق ، ثم ليحكم^(٦) بما يقتضيه عقله .

قال : فليقم المجلس العالى مخدوه النظر فى الازمات التى اوردها عليه^(٧) والمطالبات التى الجمه^(٨) بها . فليعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات ومشهورات لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين [١٥٥] .

اقول : المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور ، وما اورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظمة^(٩) فى العلوم العقلية ولا مخدومه^(١٠) ،

(١) د : - المكانى . (٢) د : - فهذا هو .. اليه المصارع .

(٣) د : - ولا بنسبته إلى ... أو المكانية .

(٤) د : - تعالى . (٥) د : نقصا .

(٦) د : يحكم . (٧) د : عليه فيها .

(٨) د : الجهة . (٩) أ ، ر : العظيمة .

(١٠) المعنى هنا غير مفهوم ، فهل تقرا : ولا مندوجه .. وقد يقصد أن أقوال ابن سينا يصعب على المصارع وعلى سادته فهمها .

فكيف توهمه^(١) العوام حتى يعترفوا به . وهذا الكلام لم يصدر منه^(٢) إلا عن وقاحة^(٣) لا غاية وراعا .

قال^(٤) : توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالما لا من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالإحكام والإتقان فى الجزئيات وأنت تقول إنه لا يعلم الجزئيات الا^(٥) تبعا وضرورة وهو لا يصلح للاستدلال^(٦) به ، فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة وظهر فيها النقش لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، فربما لا يكون عالما بالنقش بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعا للطبع والناقش . غير أن الطابع^(٧) كان فى مقام المطالبة من طريقتك^(٨)

اقول : قد ضاهي كلامه كالم المتكلم حيث قال : الموجود بما موجود إما أن يعقله^(٩) الأول تعالى ، أو يمتنع أن يعقله أو يمكن أن يعقله . كما قال المتكلم : كل ما يصح أن يعلم ، فاما أن يعلمه^(١٠) ، أولا يعلم شيئا منه ، أو يعلم بعضه ولم يعلم بعضه ، ثم انهما بفساد^(١١) القسمين اثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل [١٥٦] .

وقوله : وأنت لا تقول إنه^(١٢) يعلم الجزئيات الا تبعا وضرورة^(١٣) ... إلى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره ، دال على أن ما فهم من قول ابن سينا أنه يعلم الجزئيات على وجه كلى ما أشرت إليه .

وليت شعري أجميع ما فصله أرسطاطاليس من الإحكام والإتقان الموجودة فى أعيان^(١٤) الموجودات المفارقة والمادية

-
- | | |
|------------------------|----------------------------|
| (١) أ ، ر : توهم . | (٢) د : - منه . |
| (٣) د : د قامة !! | (٤) د : + فاقول . |
| (٥) د : والا . | (٦) د : لا يصح الاستدلال . |
| (٧) أ : الطابع . | (٨) د : وطريقك . |
| (٩) د : يعقل . | (١٠) د : يعلم . |
| (١١) د : فساد . | (١٢) أ ، ر : - انه . |
| (١٣) أ ، ر : - ضرورة . | (١٤) د : الاعيان . |

وكيفية^(١) الاشياء المتوجهة إلى غاياتها ، وشرح أحوال الأجسام البسيطة والمركبة ، وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان ، وما أورده بطليموس من فوائد^(٢) رصد^(٣) الأجرام العالية وحركاتها المختلفة إلى غير ذلك مما يطول شرحه ، استدلوا بها على عدم علم^(٤) بارثا^(٥) وخالفها أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك استدلالا^(٦) من الإحكام والإتقان على علم من أحكامها^(٧) واتقنها ؟ أليس المتكلمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح الإحكام والإتقان ؟ وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقهما^(٨) أما كان ذلك من جملة مذهبهما ؟

ثم إن الرجل - اعنى ابن سينا - يقول : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلولات ، وإن الممكنات بأسرها ، مستندة في سلسلة المعلولات والعلل إلى الأول تعالى . أترى يقول [١٥٧] بأن الجزئيات الزمانية ، من حيث هي زمانية ، ليست بموجودة أم ليست بممكنة ، أم هي مستندة إلى غير الأول تعالى ، أو لا يكون موجبا للعلم بالمعلول ؟ فإنه إن أنكر علمه تعالى بها^(٩) لزمه أحد هذه الامور ، وليس هذا مما يخفى على مثله . لا بل^(١٠) يعلم^(١١) تعالى جميع^(١٢) الممكنات . قال : في الجزئيات يحتاج إلى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لا يكون زمانيا .

قال : وتتخطى^(١٣) عنه في البيان ، فلنبدا ونقول : سلمت كونه عالما أى

-
- | | |
|---------------------------|------------------------|
| (١) د : + مادة . | (٢) د : - من فوائد . |
| (٣) في الاصل : نضد !! | (٤) د : - علم . |
| (٥) ف : + على عدم بارثا . | (٧) د : احكامها . |
| (٦) د : واستدلالا . | (٩) أ ، ر : بما . |
| (٨) د : طريققتها . | (١١) ر : يعلمه . |
| (١٠) د : + لعله . | (١٣) أ ، ر : وتتخطاه . |
| (١٢) في الاصل : بجميع . | |

عقلا وعاقلا وقلت صدقت ، فقلنا نعم ، فلم قلت إن العلم على وجهين : كلي وجزئي ؟ وإذا لم يجز أن يكون جزئيا يجب أن يكون كليا ؟

أقول : هذا فاسد ، والصحيح أن نقول : لم قلت إن^(١) الإدراك يكون لما يتغير : إما أن يكون من حيث يتغير ، وإما أن يكون من حيث لا يتغير^(٢) حتى كان يكون^(٣) بمنزلة من يقول : إدراك المحسوسات إما باحساسها او بالعلم بها . ومن يدركها بلا آلة لا يحس بها^(٤) بل يعلمها . فإنه لو قال على الوجه الصحيح ، لكان جوابه في ضمن سؤاله .

قال : وما انكرت على من أثبت^(٥) علما [١٥٨] وراء القسمين ، وهذا كمن يقول : العلم إما تصور^(٦) وإما تصديق . فيقال إن علم^(٧) واجب الوجود^(٨) ليس بتصور ولا بتصديق^(٩) أو يقال العلم أولى ومكتسب ، فيقال : لم تنكر على من يثبت علما غير^(١٠) أولى ولا مكتسب ؟

أقول : أنكر ألف إنكار من يقول ليس وراء القسمين من المتناقضين قسم ، فانه قال : العلم بالمتغير إما أن يكون من حيث هو متغير أولا يكون .

وأما قوله : العلم إما تصور وإما تصديق ، فقد غلطه اللفظان الواقعان بالإشتراك على غير المراد منهما . ولو قال : العلم إما أن يكون مشتملا على حكم أولا يكون ، لم يخرج علم^(١١) واجب الوجود منهما . وكذلك في الأولى والمكتسب : لو قال : تعقل الشيء الموجب^(١٢) لتعقل^(١٣) غيره إما أن لا يكون بواسطة تعقل آخر ، أو يكون لما اشتبه عليه ، ولم يذهب إلى علم خارج عنهما .

(١) د : إن .

(٢) د : + وإذا استحال أن يدرك من يتغير ما يتغير من حيث يتغير فهو مدرك من حيث لا يتغير . (٣) د : - يكون . (٤) د : - ومن يدركها بلا آلة لا يحس بها .

(٥) د : يثبت . (٦) د : - اما تصور .

(٧) د : - علم . (٨) د : الواجب .

(٩) د : أ ، ر : تصديق . (١٠) د : غيره . (١١) د : على .

(١٢) د : - وكذلك في - الشيء الموجب . (١٣) د : لتعقل .

قال : ويكفى من حكم^(١) النظر تحقيق المطالبة بون المثال ، لكن اوردت
المثال احترازاً عن وصمة^(٢) المراء والجدال .

أقول : لو لم يورد المثال ، لم يظهر على صاحبه هذا [١٥٩] الظهور .
وأما الاحتراز عن^(٣) وصمة المراء والجدال ، فكيف يحصل بايراد المثال : والله در
من اورد الأشياء على الوجه الصحيح .

قال : على انى أتخطى عنه قليلا فاقول : إن كان تغير المعلوم اوجب تغير
العلم^(٤) فتكثر المعلوم اوجب تكثر العلم حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر
المعلومات ، أو تتحد معلوماته^(٥) حتى لا يعلم^(٦) الا معلوما واحد ، كما لم يبدع
إلا عقلا واحدا^(٧) ، ويتوسطه يعلم سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما
بتوسط مبدع واحد^(٨) توجد^(٩) سائر الاشياء على اللزوم والاستتباع .

اقول : هذا من جملة قياسات^(١٠) الفقهاء أعنى قياس^(١١) التكثر على
التغير . على أن العلم بالتغير إذا كان إبداعا له ، كان حكمه فى كونه بلا
توسط ويتوسط . وبالجمله يكون العلم بالتغير ، كالابداع للتغير^(١٢) بحيث تنطبق
الممكنات كلها على علمه تعالى ، بل لعل صور معلوماته هى اعيان المعلومات فى
حقه تعالى ، بخلاف ما يكون فى من يكون علمه انفعاليا .

قال : على هذا الاعتبار سقط الحكم^(١٣) بانه [١٦٠] يعلم الكليات ، بل
ليس يعلم بالذات الا معلوما واحد .

(١) د : الحكم . (٢) د : رحمة .

(٣) د : من . (٤) مضموسه فى النسخه د .

(٥) ١ ، ر : معلومه . (٦) د : - يعلم .

(٧) د : عقل واحد . (٨) د : - واحد .

(٩) د : تبديع . (١٠) د : - اللزوم والاستتباع : اقول هذا من جملة قياسات + بتوسط .

(١١) د : كقياس . (١٢) د : - كالابداع للتغير .

(١٣) د : وعلى هذا الحكم سقط الاعتبارية .

أقول : القول بأنه يعلم من ذاته معلوما واحدا ،^(١) ومن ذلك المعلوم معلومات آخر إلى إن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية ، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكليات .

قال : فإذا^(٢) كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته ، كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم ، كما^(٣) هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إذاً إلا ذاته فقط . انظر^(٤) كيف ارتقى^(٥) درجة العلم عن الجزئي إلى الكلي ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود وهذا بعينه مذهب^(٦) قدماء الفلاسفة : أن الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول^(٧) وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث انها كليات ، لأنه يتكرر بتكررها ، والجزئيات من حيث^(٨) هي جزئيات ، لأنه^(٩) يتغير بتغيرها . وعلمه أعلى من أن يكون كليا أو جزئيا ، أو يعلم به غير ذاته الأعلى .

أقول : كثير من الأقوال للقدماء^(١٠) والمحدثين من الفلاسفة ، يظنُّ من ينظر فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون [١٦١] لسوء فهمهم^(١١) وأما قوله : لا يعقل كذا ، لا يصير من جهة كذا فنقول :^(١٢)

يجرى أمثاله في المسائل الفقهية ، وهو أنهم يحكمون حكما ثم يستثنون منه ما يخالف قولاً آخر مُجمَعاً عليه أو معلوم الثبات ؟ ويبقى الباقي على ذلك الحكم ، وهذا لا يستقيم في المعقولات ، فإن العقل إذا حكم بأن العلم بالعلة

(١) د : - القول بأنه ... معلوما واحد . (٢) ر : وإذا .

(٣) د : + كان . (٤) د : البصر !! . . ولعله يقصد : ابصر .

(٥) د : اذ نفى !! (٦) ر : مذاهب .

(٧) د : - الاول . (٨) ر : من حيث انها .

(٩) د : الا انه . (١٠) د : القدماء .

(١١) فهمها . (١٢) د : فقول .

موجب للعلم بالمعلول ، فلا يمكن أن يخرج من ذلك العلم معلول ما فيقال هذا المعلول^(١) لا يعلمه العالم بالعلة لأنه يضره ، بل ربما يكون^(٢) بعض الأشياء مانع ، كما^(٣) إذا حكم على الحجر بأنه يهوى . فإذا منعه مانع فلا يهوى^(٤) ، وهناك لا تكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوى بالفعل ، بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع ، وليس هنا كذا^(٥) ، فإن العلم بالعلة لا يكون إيجابه^(٦) للعلم بالمعلول مشروطا^(٧) بأن لا يضر ذلك العلة .

قال : وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعاليا أقول : هذه^(٨) مسألة^(٩) بينهم وبين المتكلمين : أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع^(١٠) كونها أو بعده ، وإن العلم يتبع المعلوم . فيتبين المعلوم على ما هو به ، أم المعلوم يتبع العلم . وأن المعلوم هل^(١١) يجب [١٦٢] أن يكون شيئا حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئا ؟

أقول : لم يذهب أحد من المتكلمين إلى أن علم الأول بالأشياء يكون مع الأشياء أو بعدها^(١٢) ، بل يقولون بأزلية^(١٣) علمه وحدث الأشياء . وإنما^(١٤) يقول قوم منهم : إن العلم يتبع المعلوم ، يعني أنه لا يؤثر في وجود المعلوم ، بل إنما يستند المعلوم إلى فاعله^(١٥) وهو يعلم قبل وقوعه أنه يصدر عن فاعله في وقته^(١٦) الخاص به على الوجه الذي يقع . وهذا معنى أنه^(١٧) يتبع المعلوم . ولم يقل احد منهم إن المعلوم يتبع العلم بل قال بعضهم إنه إذا سبق

(١) د : - بالمعلول فلا يمكن هذا المعلول + المطلوب .

(٢) د : يضرب بما يكون !! (٣) د : - كما .

(٤) د : - فإذا منعه مانع فلا يهوى . (٥) د : + بما .

(٦) د : إيجابه . (٧) د : شرطا . (٨) أ ، ر : فهذه .

(٩) د : مسلمة . (١٠) د : - مع .

(١١) د : - يتبع العلم وأنه المعلوم هي . وتضيف هذه النسخة : "بل وجاء في الاصل أ ، ر :

المعلوم هي ، وقد صححنا الضمير "هي" إلى "هل" حتى يستقيم المعنى .

(١٢) د : بعده . (١٣) د : بأذاته !! (١٤) د : أو مما .

(١٥) د : فاعلها . (١٦) د : بقا . !! (١٧) د : - أنه .

العلم ، لم يجز أن يخالفه المعلوم . وإن كان مستندا إلى فاعله ، وكان فاعله بالنظر إلى سبق العلم ، لم يبق مختارا^(١) وإن لم يصرحوا بذلك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئا أم لا ، فمختلف^(٢) بينهم . يقول من يفسر الشيء بأنه^(٣) ما يعلم أو يخبر عنه ، بأن المعلوم شيء . ويقول من يفسره بالموجود ، بأنه ليس بشيء .

قال : فعلى مذهب^(٤) الرجل : علم واجب الوجود علم فعلى ، اعنى أنه سبب لوجود المعلوم ، ولا يلزم أنه لا يعلم [١٦٣] المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينه له .

اقول : قد ذكرنا أن الماضى والمستقبل ، والقبل والبعد : يكون لمن يكون وجوده زمانيا . اما من يتعالى عن الزمان فان الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد ، بتساوى^(٥) النسبة إليه يحيط علمه^(٦) بأجزائه على التفصيل ، وبما يقع فى أجزائه شيئا بعد شيء . وكأنَّ الزمان كمن يطالع^(٧) كتابا بغير نظرة على حرف بعد حرف^(٨) ، فيكون حرفٌ قد عبر عنه ، وحرفٌ حاضر عنده محاذٍ بعينه ، وحرف لم يصل نظره بعد اليه . والمتعالى عن الزمان كمن تكون جميع الممكنات حاضرا عنده وفى يده^(٩) ، عالما^(١٠) بترتيبه . وعلم الأول بالزمانيات يكون هكذا . وأما علمه بتجدد وانصرام ، فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات . وهذا دقيق يحتاج فيه إلى نظر أدق مما يستعمله المصارع ، وإن اشتغلنا^(١١) بشرحه طال الكلام وكنا قد عدلنا عن الصمت^(١٢) الذى قصدناه . فلنقتصر على هذا القدر .

-
- | | |
|------------------------|---------------------|
| (١) د : مختار . | (٢) د : فمختلف . |
| (٣) د : أنه . | (٤) ر : مذاهب . |
| (٥) د : تساوى . | (٦) د : علم . |
| (٧) د : يطالع . | (٨) د : - بعد حرف . |
| (٩) د : هذه . | (١٠) د : عالم . |
| (١١) د : والاشتقاشا !! | (١٢) د : الصمت . |

قال : وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته إلا ويكون ذاته ، أو^(١) يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علماً فعلياً وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، إذ حينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه [١٦٤] بذاته علماً بالأشياء . فيا لله^(٢) من حيرةٍ على حيرة " ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور " ^(٣) . أقول : علمه بما لم يكن تكوينه له ، أما بما يجب^(٤) كونه ، فهو ليس بتكوين له ، بل هو نفس الكائن . وإذا كان العلم نفس الكائن لم يكن انفعالياً . فإن الانفعالي ما يكون مقتبسا من الكائن ، ولا محالة تكون بينهما مغايرة .

وأما قوله : وحينئذ لا يكون علمه بذاته . أقول : فهذا يلزم من فرض علمه انفعالياً مغايراً لمعلومه ، وهو فرض باطل .

وقوله : ولا يكون علمه بذاته علماً بالأشياء ، قول^(٥) لم يقل به أحد . فإن^(٦) ابن سينا لم يقل إن علمه بذاته هو علمه^(٧) بالأشياء ، بل إنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . ومن ههنا لا تبدأ^(٨) الغاية . ولو كان يقول بأن علمه بذاته علمه^(٩) بالأشياء ، لقال^(١٠) فيكون تعقله لذاته تعقله لما هو مبدأ له . وأما الحيرة على الحيرة ، فانما تتولد^(١١) من الجهل المركب الذي هو^(١٢) كظلمات بعضها فوق بعض ، وهو^(١٣) نقل فاسد ، وتوهم خطأ^(١٤) وافتراء على عناد واعتراض على غير مفهوم ، ونور الله الذي جعله لعباده هو^(١٥) العقل لا الذي يحسبه [١٦٥] الرجل . فالله الموفق .

(١) د : إذ . (٢) في أ : خالته ١١

(٣) سورة النور : ٤٠ . (٤) د : يوجب .

(٥) د : قوله . (٦) د : قال .

(٧) د : - بذاته هو علمه . (٨) د : لا تبدأ .

(٩) د : علم . (١٠) د : يقال .

(١١) أ : ر : فإن ما يقوله . (١٢) د : - هو .

(١٣) أ : ر : - هو . (١٤) د : - خطأ .

(١٥) د : وهو .

قال فى فصل سماه بالمعتقد الحق : إن الأنبياء عليهم السلام لم يتكبرا^(١) عن هذه المسائل^(٢) فى مناهجهم ، ومنعوا من الناس من الخوض^(٣) فى جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم فى صفاته .

اقول : ليت المصارع قبل منهم ما حكى عنهم . فاذا رأى ابن سينا يخوض فى آيات^(٤) الله تعالى ، اعرض عنه حتى^(٥) يخوض فى حديث غيره ، ولا يشتغل^(٦) معه بالسفه^(٧) فضلا عن الجدال عليه والتكلم فى صفاته .

ثم إنه أورد آيات وكلمات خطابية وأدعية تارة تحكم بعلمه تعالى بالجزئيات والكميات وتارة تجعله فوق القسمين وتحيل^(٨) ذينك العلمين إلى الحس^(٩) والعقل . ونقل عن الحكماء ما ينفرد به المتكلمون من إدراك الأول بإدراك آثاره وترتب على ذلك الإدراك^(١٠) بحسب^(١١) مراتب المدركين وانكر على^(١٢) ابن سينا ما فهم من كلامه ، وزعم أنه قال به مكررا لما سبق ثم بأدعية رواها عن الصالحين . ولما^(١٣) لم يكن فى ادراك ذلك سلوك لمنهج علمى ولا موضع بحث مستأنف^(١٤) رأيت أن أقوله^(١٥) كما هو وأعبر عليه واشتغل بما [١٦٦] بقى من كلامه .

قال : وامتلات كتبهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، فانه يعلم السر واخفى^(١٦) وإنه " يعلم ما بين ايديهم وما

-
- | | |
|----------------------|---------------------|
| (١) د : يتكبرا . | (٢) د : المسالك . |
| (٣) ١ ، ر : الخواض . | (٤) ١ ، ر : آيت . |
| (٥) د : - حتى . | (٦) د : يستعمل . |
| (٧) د : بالنسبة | (٨) د : وتجعل . |
| (٩) د : + والعلم . | (١٠) ١ : اللادراك . |
| (١١) ١ ، ر : بحيث . | (١٢) د : - على . |
| (١٣) د : لا . | (١٤) ١ : متأسف . |
| (١٥) د : قوله . | (١٦) س طه : ٧ . |

خلفهم^(١) ، وأنه عالم الغيب والشهادة^(٢) وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور^(٣) من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا يميز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتتة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب ، وهو^(٤) بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد^(٥) نحوه ، والأيدى تُرفع إليه ، والأبصار تخضع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته^(٦) ، والالسن تضرع إلى عفوه ورحمته فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب^(٧) عنه ، ولا تنفى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغلبه^(٨) دعاء^(٩) الداعين . فهذا وامثاله [ليس] يعلمه^(١٠) بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين واحاطته أعلى من الطريقتين . بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى^(١١) وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا " لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير " .^(١٢)

وقد [١٦٧] قال الحكماء الذين هم أساطين الحكمة إن الأول لا يدرك من نحو ذاته وإنما يدرك^(١٣) من نحو آثاره ، وإنما يدرك كل^(١٤) مدرك بقدر الأثر^(١٥) الذى أودع فيه وفطر^(١٦) عليه . وكل حيوان يسبح بحمد [هـ]^(١٧) بقدر ما احتمله^(١٨) من صفته ووجد أثره فى طبعه . ولما كان حظ الإنسان من صناعه اوفر ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كان معرفته اقوى وتسييحه أوفى . وإذا

-
- | | |
|---|----------------------------|
| (١) س البقرة : ٢٥٥ . | (٢) الرعد : ٩ . |
| (٣) غافر : ١٩ . | (٤) د : ما هو . |
| (٥) د : تقصده . | (٦) أ ، ر : وعزه . |
| (٧) د : - إليه ولا يرغب . | (٨) وقد تقرأ : ولا يغنيه . |
| (٩) د : داعا !! | (١٠) د : لعله . |
| (١١) د : - الجزئى وعلمه اللطيف الخبير . | (١٢) س الانعام : ١٠٣ . |
| (١٣) د : - من نحو ذاته وإنما يدرك . | (١٤) د : كلى . |
| (١٥) د : الامر . | (١٦) د : ونظر . |
| (١٧) د : يسجد وفى الاصل : يسبحه . | (١٨) د : الصفة . |

كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم فى أعلى عليين أرفع وأعلى ، ولطائف^(١) الصنع فى جواهرهم اسنى^(٢) وأبهى ، كانت معارفهم أصفى . وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف^(٣) الانسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف^(٤) المقربين من الملائكة . فلا يقف الكل على وجه احاط^(٥) به البارئ تعالى بجميع الموجودات جملتها وتفصيلها وكلياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كلى عن كلى ولا جزئى عن جزئى . وكلاهما بالنسبة إليه سواء . ولم يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قَبْلَ كونها أو بعد كونها فإن قبل وبعد ومع ، أحكام زمانية . وعلمه تعالى ليس بزمانى ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء . وليس^(٦) إذا^(٧) فعله كليا ، خرج عن أن يكون زمانيا كما ظنه فى الكسوف^(٨) بل العلم الزمانى يتغير بتغير الزمان ، والغير زمانى لا يتغير بتغير الزمان البتة . وقد يجوز أن يكون كليا وهو^(٩) فى زمان ، بل الكلى لا يتصور فى حقه تعالى كالقضايا الحمله والشرطية التى استعملها فى الكسوف ، يعنى إن كان كذا فيكون كذا . وعلم البارئ تعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطا بـ : إن كان كذا كان كذا^(١٠) . ومن العجب أنه فسر التعقل^(١١) والعلم بالتجريد عن المادة تارة وإلبداع أخرى . وما هو مجرد عن المادة كيف يتصور أن يكون فعليا ، لأن التجريد نفى فى المعنى أى ليس هو فى مادة .

وإن كان فعليا^(١٢) ، أى موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كليا ، إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

(١) د : لطائف . (٢) أ : وأسى !!

(٣) د : وجوده مفارق . (٤) د : احاطه .

(٥) د : مكور : وليس . (٦) د : إذ .

(٧) د : ويكون . (٨) د : - بتغير .

(٩) د : فهو . (١٠) د : - كذا .

(١١) أ : العقل .

(١٢) د : - لان التجريد نفى فى المعنى اي ليس فى ماده . وإن كان فعليا .

فيعلم من ذلك أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرة والأمكنة المختلفة نسبة واحدة " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " ^(١) ألسنا نختار إن حمل الناطق على الانسان وعلى الملك ، حمل باشتراك الإسم . فكذلك العقل الذى هو للانسان والملك ^(٢) يكون باشتراك الإسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين . فما ظنك بعلم ^(٣) خارج من الأقسام [١٦٩] كلها فيقال ^(٤) إنه كلى أو جزئى .

ومن دعاء الصالحين : يا من لاتراه العيون ، يا من لا تخالطه ^(٥) الظنون يا من لا يصفه الواصفون . أى هو أعلى ^(٦) من الحس والخيال والعقل . ثم يقولون : يا من حين ابتغيه أجده ، يا من حين اعبدته ، اسكن اليه ، يا من اذا علم بوحدتى أنسنى بحفظه ، يا من اذا حيل بينى وبين الإستجارة أجارنى .

* * *

(١) الملك : ١٤ .

(٢) د : - حمل باشتراك ... للانسان والملك .

(٣) فى الاصل : بعمل .

(٤) د : - تعقلاتهم خارجة .. كلها فيقال

(٥) أ : لا يخالط .

(٦) د : لعل .

قال المصارع :

المسألة الخامسة : فى حدوث العالم (١)

اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذه المسألة : فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين الحكمة من الملطية صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بعبادتها ومركباتها كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية واصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات . فان المبادئ فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث (٢) ، بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان ، ومنعوا كون الحركات سرمدية . ويقترب من منهجهم مذهب جماعة من المسلمين من القول (٣) ، بقدم الكلمات والحروف .

ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته وواققه من فلاسفة الاسلام : أن العالم قديم ، وأن الحركات الدورية سرمدية .

أقول : [١٧٠] هذا نقل المذاهب . والذى قال مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف . والذين يقولون ، بقدم الكلام من الأصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام فى العقلیات ، ويقتصرون (٤) على النقلیات كأصحاب أحمد ابن حنبل وغيره من الذاهيين مذهب السلف ، ويعتدون تلك الأصوات والحروف من صفات قديمة لله تعالى ، ليس يقولون بقدم العالم ولا بقدم شىء منها .

وأما الذين يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفات من الأصوات والحروف ، بل يثبتون واسطة بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة ، وربما يتعدد بحسب الأشخاص ، فتكون كلمات ، فمنهم الباطنية ، ويميل إليهم المصنف .

(١) د : - قال المصارع : المسألة الخامسة فى حدوث العالم .

(٢) د : + زمان المبسوطات !! (٣) د : القوم .

(٤) د : يقتصر .

قال : ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : إحداهما :
فى بيان معنى التناهى واللاتناهى ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى^(١) ،
وفى أى قسم من الأقسام لا يجب .

والثانية : فى بيان معنى التقدم^(٢) والتأخر والمعية^(٣) ، وأنها على كم وجه
تكون .

المقدمة الأولى^(٤) : قالوا التناهى قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالتناهى
الحسى قد يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى .

فالمكانى^(٥) كما ينتهى حد جسم بحد [١٧١] جسم . واتفقوا على أن
جسماً لا ينتهى بعداً فى جميع الجهات أو فى جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى كما ينتهى حد وقت جسم بوقت جسم^(٦) . وقد قال المتأخرون
إن^(٧) أوقاتاً لا تنتهى متعاقبة فى الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تنتهى
متعاقبة فى الوجود^(٨) ، غير مستحيل .

أقول : التناهى الزمانى لا يدرك الأجناس^(٩) ، والتناهى الحسى لا
يقتصر على الأجسام ، بل ربما^(١٠) يكون للخلاء أو إلى الخلاء^(١١) .

قال : وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى . وذلك على قسمين :
حد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشئ به يمنع
ويجمع^(١٢) ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من

(١) أ ، ر : - وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى

(٢) د : تقدم . (٣) د : والمعيشة . (٤) د : الأول .

(٥) د : فالمكان . (٦) د : - جسم .

(٧) أ ، ر : - إن . (٨) د : - وكذلك حركات فى الوجود .

(٩) د : بالأجناس . (١٠) د : فهما .

(١١) قد تقرأ فى النسخة د : الملاء . (١٢) فى الاصل : ويجمع .

مقومات ماهياتها ، كالفارقات . وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات^(١) لا تنتهى^(٢) ، مستحيل الوجود .

وقال المتأخرون منهم إن نفوساً وعقولاً معاً فى الوجود أو متعاقبة غير متناهية ، غير مستحيل^(٣) . والضابط لذلك أن كل ما له وضع حسى^(٤) كالجسم ، أو وضع عقلى مثل العلة والمعلول ، فإن ما لا ينتهى فيه مستحيل . وما ليس له وضع حسى^(٥) كالحركات النورية ، أو عقلى كالنفوس الانسانية ، فإن ما لا ينتهى فيه غير مستحيل .

أقول : هذا ضابط فاسد ، فإن العلل [١٧٢] والمعلولات ليس لها وضع حسى ولا النفوس الانسانية . وهى أيضا إذا قيل تعلق أشخاصها^(٦) بها بالأزمنة المتعاقبة ، كان لها وضع عقلى . والضابط الصحيح : أن الشيء الموصوف^(٧) باللانهاية لا بد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال ، كما فى الأبعاد ، أو على سبيل الانفصال ، كما فى الأعداد . فاما أن يكون له ترتيب فى سمت ذلك الامتداد ، وإما^(٨) أن لا يكون . وكل واحد من القسمين : فاما أن يوجد جميعه دفعة^(٩) أو لا يوجد . وهذا أربعة أقسام :

أحدها : ماله ترتيب وتوجد جميعها دفعة ، وهو محال الوجود ، : أما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهى : خلأ كان أو ملاء ، وأما من المنفصلات^(١٠) : فكالعلل والمعلولات .

والثانى : ماله ترتيب ولا يوجد جميعه دفعة ، وهو ممكن الوجود : أما من^(١١) المتصلات فكالدهر الممتد فى جانب الماضى إلى الأزل وفى جانب المستحيل إلى الأبد ، وأما من المتصلات فكالصور والأعراض المتعاقبة على المادة الواحدة فى الجانبين .

-
- | | |
|--|--------------------------|
| (١) د : ومعلومات . | (٢) د : ولا . |
| (٣) د : - غير . | (٤) أ : حتى . |
| (٥) د : أشخاص . | (٦) مطبوسة فى النسخة د . |
| (٧) أ ، ر : أما . | (٨) د : - أو . |
| (٩) د : - فكالبعد الغير من المنفصلات . | (١٠) د : - من . |

والثالث : ما ليس له ترتيب ويوجد دفعة ، وهو ممكن الوجود .
فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة فى زمان واحد ، وغير ممكن فى
المتصلات ، لأنه ليس بمعقول .

والرابع : ما ليس له ترتيب ولا يوجد دفعة ، وهو [١٧٣] ممكن : الوجود
فى المنفصلات ، كالأشخاص الانسانية الموجودة فى الزمان الماضى إلى الآن ،
وغير ممكن فى المتصلات لما مر^(١) . وهى ههنا تنتهى ولا تتناهى فى الشدة والقوة ،
لم يدخل فى هذه^(٢) الأقسام إلا بالعرض .

قال : والمقدمة الثانية فى التقدم والتأخر والمعية : التقدم^(٣) قد يكون
زمانيا كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانيا كتقدم الإمام على
المأموم^(٤) ، وقد يكون شرفيا كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتيا كتقدم
العلة على المعلول . وزاد فيه قسما^(٥) خامسا وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الإثنين .

أقول : قد ترك قسماً آخر^(٦) وهو كتقدم الأجناس على الأنواع والأنواع^(٧)
على الأشخاص . والصواب أن يكون هذا القسم ، والذى سماه مكانيا ،
كلاهما قسماً واحدا ، ويسمى بالوضع لأنه اذا جعل المبدأ جانب المحراب
والجنس الأعلى ، كان الامام مقدما على المأموم والجنس على النوع . واذا جعل
المبدأ من الجانب المقابل له ، كان المأموم مقدما^(٨) على الإمام والأشخاص على
الأنواع^(٩) .

قال ويمكن أن يزاد [١٧٤] فيه معنى سادس وهو التقدم
بالوجود فقط كتقدم الموجد على الموجد .

(٢) ١ ، ر : فهذه .

(١) د : إلى هـ !!

(٤) د : المأموم .

(٣) د : والتقدم .

(٦) مكرر فى د : قسماً آخر .

(٥) د : معنى .

(٨) د : متقدما .

(٧) د : - والأنواع .

(٩) د : + والأنواع على الأشخاص .

أقول . هذا هو تقدم^(١) العلة على المعلول المُسمى بالذاتى وقد زاد فيه المتكلمون قسماً آخر سموه بالتقدم الرُتبى^(٢) وقالوا^(٣) كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزمانى^(٤) ؛ لأن الزمان لو وقع فى زمان لتسلسل^(٥) . وقيل فيه ليس من شرط التقدم الزمانى أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر ، بل أعم منه^(٦) حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر .

قال المتكلمون : العدم^(٧) السابق على الحادث الموجود الذى هو المعلول الأول ، ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه فهو^(٨) متقدم بالرتبة ، وأجيبوا بأنه واقع فى زمان^(٩) مقدر وإلا لا مكن إجتماعه مع الموجود والحادث المفروض . ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .

قال : وحصر الأقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهنأ عليه ، فمن زاد أو^(١٠) نَقَصَ إذا ظهر المعنى ، كان مصيباً . وكما أن التقدم والتأخر^(١١) يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك [١٧٥] المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً^(١٢) وذاتاً وطبعاً ووجوداً ، وقد يكون مع ما أنه معه زماناً - يكون متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس كذلك^(١٣) فى كل^(١٤) قسمين .

ثم قال : فقال ابن سينا : العالم موجود بوجود البارئ تعالى ، دائم الوجود بدوامه . والبارئ تعالى متقدم على^(١٥) العالم بالذات تقدم العلة على

(١) د : - بالوجود فقط ... هو تقدم .

(٢) د : الذهنى . (٣) د : قالوا .

(٤) د : فوقانى . (٥) د : اتسم !!

(٦) ١ ، ر : - منه . (٧) د : القدم .

(٨) ١ ، ر : - فهو . (٩) د : مان !!

(١٠) د : و . (١١) د : المتقدم والمتأخر .

(١٢) د : - وشرفاً . (١٣) د : وكذلك .

(١٤) د : - كل . (١٥) - على .

المعلول ، لكن العالم دائم^(١) الوجود بدوامه . وشرع فى الاستدلال على ما قال ، وهو : أن العقل الصريح ، الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما^(٢) قبل شئ ، وهى الآن كذلك^(٣) ، فالآن أيضا لا يوجد عنها شئ وإذا صار الآن يوجد عنها^(٤) شئ ، فقد حدث فى الذات قصد أو إرادة أو طبع أو^(٥) قدرة أو تمكن^(٦) ، أو شئ مما يشبه هذا لم يكن . وأن الممكن : أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب . فإذا كانت هذه الذات ، التى هى العلة ، لا ترجح ، فإذا ترجح فلا بد من سبب مرجح وإلا كانت^(٧) نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى^(٨) ، فيكون الأمر بحاله^(٩) وكان^(١٠) الإمكان إمكانا صرفا . وإذا ثبت لها نسبة فقد حدث [١٧٦] أمر لم يكن ، ولا بد أن يحدث فى ذاته أو خارجا عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضا : كيف يتميز فى العدم^(١١) وقت ترك^(١٢) ووقت شروع ، وبماذا^(١٣) يخالف الوقت الوقت^(١٤) . وأيضا فإن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال فى المبدأ . فلا يخلو إما أن يكون ذلك إرادة^(١٥) أو غرضا ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسر^(١٥) والاتفاق باطل . وعلى كل حال فلا بد من حدوث صفه أو حال ، فإن حدث فى ذاته ، صار محلاً للحوادث . وإن حدث فى محل ، فلا محل قبل المحل . وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث كالكلام فى العالم .

- | | |
|--------------------|------------------------|
| (١) د : واسم !! | (٢) أ ، د : فيها . |
| (٣) د : - كذلك . | (٤) فى الأصل : منها . |
| (٥) د : و . | (٦) د : فيما لو تمكن . |
| (٧) أ ، د : كان . | (٨) د : آخر . |
| (٩) د : محالاً . | (١٠) د : كان . |
| (١١) د : القدم . | (١٢) د : وترك . |
| (١٤) د : - الوقت . | (١٥) د : إبادة . |
| | (١٣) د : - و . |
| | (١٦) د : والتفسير . |

وقال أيضا : الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل^(١) ،
 فيماذا^(٢) سبق ؟ أبدأته أمر بزمان ؟ فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن
 نعترف به . وإن سبق بزمان فكلما في ذلك الزمان بعينه عائد . ووجوده
 تعالى لم يزل ، فالأزمنة^(٣) أيضا لم تزل ، فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية
 موجودات غير متناهية ، وكل ما ألزمتونا في الحوادث التي لا تنهاى يلزمكم
 في الأزمنة التي لا تنهاى . وكذلك كلامنا في المتحركات^(٤) ، وكل
 متحرك^(٥) يستدعي محركاً . والمحرك إن كان متحركاً لزم التسلسل . فلا بد من
 محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل [١٧٧] . وبالجمله يجب أن
 يسبق المحرك بذاته ويقارنه^(٦) في زمانه ، وهو كالضوء من السراج ، والشعاع
 من الشمس ، فانهما متقاريان^(٧) زمانا . والسراج مُقَدَّم على الضوء ؛ ولذلك
 نقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول : وجد الضوء فوجد
 السراج . وكذلك نقول : تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي^(٨) ، ولا يمكنك^(٩)
 أن تعكس ذلك . إلى ههنا نقله .

ثم ابتدأ بفصل سماه الاعتراض عليه ، فقال : نتكلم أولا في الدعوى
 والفتوى ، ونتبين فيها اشتراكا في لفظ النوام والوجود . وما لم يتخلص
 محل^(١٠) النزاع من وجوه^(١١) الاشتراك ، لم^(١٢) يتبين وجه الاحتجاج . فقوله
 أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل^(١٣) إشتباه ، وكان من حقه أن
 يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتي الوجودي .

(١) د : + قال . (٢) ١ ، ر : فماذا .

(٣) ١ ، ر : فالآن منه . (٤) د : الحركات .

(٥) د : محرك . (٦) د : ويفارقه .

(٧) أ ، د : تقاريان . (٨) في الاصل : كمي .

(٩) د : + أن تقول وجد الضوء فوجد السراج وكذلك تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في

كمي ولا يمكنك .

(١٠) د : على . (١١) د : وجوده .

(١٢) د : لعلها : لن . (١٣) د : - قليل .

أقول : اعترف ههنا بأن القسم الذى زاده فى أقسام التقدم ، وسماه بالتقدم بالوجود فقط ، وهو سادس الأقسام - هذا التقدم الذاتى الذى جعل^(١) رابع الأقسام بعينه .

ثم إن أراد بقوله موجود^(٢) [١٧٨] بإيجاده أنه متقدم بالوجود ، فقد جعل الوجود مشتركاً ؛ لأن التقدم يجب أن يكون مشاركاً للمتأخر فيما هو متقدم به . ثم إنه يمتاز عنه بمعنى ، وذلك المعنى هو التقدم . فلذلك لا يكون لما يقع فى الزمان أو المكان على ما يقع فيهما^(٣) تقدم ولا لما^(٤) له شرف على ما لا يكون له^(٥) مدخل^(٦) فى معنى الشرف تقدم . وإن أراد بذلك معنى آخر ، فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التقدم نوعاً سابغاً^(٧) فإنه لم يُشِرْ إلى ذلك فيما تقدم .

قال : وقوله دائم الوجود بدوامه ، فلفظ الدوام مشترك . فإن دوام الوجود للبارئ تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجبٌ بغيره . ولو فرض عدمه لم يلزم منه مُحال ، فلم^(٨) يتلزاما فى الوجود ابتداءً ودواماً^(٩) .

أقول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود ؛ لأن الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود أو مُقَدَّر ، وليس الواجب كذلك ؛ بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع [١٧٩] وجوده ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقتٌ يَصْدُقُ^(١٠) فى ذلك الوقت أن الواجب تعالى^(١١) مرتفع الوجود . وهذا^(١٢) هو معنى دوام واجب الوجود . وليس دوام وجود العالم استمرار

-
- | | |
|----------------------|------------------|
| (١) لعلها : جعله . | (٢) د : موجودة . |
| (٣) أ : فيها . | (٤) د : بما . |
| (٥) أ : ماله . | (٦) أ : يدخل . |
| (٧) د : سابقاً . | (٨) د : فلا . |
| (٩) أ ، ر : دواماً . | (١٠) د : يفرض . |
| (١١) د : تعالى . | (١٢) د : وههنا |

الزمانِ عليه^(١) شأنُ الزمانِ إنما استمر على شئٍ غيره ، وهو من جملة العالم ، فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان^(٢) ، وعلى جزء وهو الزمان بعينه ، بل يستمر على جزء ويكون وجوده في الزمان أو مع الزمان . والزم العالم من حيث امتناع ارتفاع^(٣) وجوده بالنظر إلى علته ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقت يصدق^(٤) في ذلك الوقت أن العالم^(٥) مرتفعُ الوجود وعلته موجودة . وهذا المعنى لا يباين المعنى الأول إلا بما ليس له مدخل في معنى النوام . فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بنوام بارئه .

قال : فلم يكن النوام في الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في النوامين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة فالفتوى غير ملخصة^(٦) و [١٨٠] أكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

أقول : وقد مرَّ بيان أن النوام^(٧) والوجود فيها^(٨) بمعنى واحد . قال : ثم الآية الكبرى التي إستعظموها من ابن سينا هي قضايا وهمية ومقدمات خالية خيل من سحره إليهم أنها تسعى ، « فأوجس في نفسه خيفة موسى^(٩) » ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى^(١٠) وهي بعينها شبه الكرامية في المكان نقلها إلى الزمان . ولسنا ممن يقعقع بالبنان^(١١) .

أقول . هذه - كما ترى - كلمات مستعارة ، وعبارات مزخرفة لا فائدة فيها . والكرامية منسوبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني الذي

(١) د : - إنما استمر على هو علة الزمان . (٢) د : وارتفاع .

(٣) د : يفرض . (٤) د : - إن العالم .

(٥) في الأصل : ملهه !! (٦) د : المرام .

(٧) د : فيهما . (٨) د : - فأوجس في نفسه خيفة .

(٩) س طه : ٦٧ ، ٦٨ . (١٠) د : بانسات !!

كان فى أيام الطاهر وأثبت^(١) زماناً ومكاناً للأول تعالى بطريق الأدلة الكلامية كما قال بها السلف من راوة^(٢) الحديث من جهة النقل فقط .

قال : وقوله إن الذات الواحدة إذا كانت [١٨١] من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء^(٣) ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شيء .

قلنا : أثبت قبلاً وأنا^(٤) للعالم ، إذ قدرت زمانا أو زمانين أحدهما متقدم والآخر متأخر مقارن . فان قررته^(٥) على مذهب الخصم ، فالخصم^(٦) ليس يُثبت وراء العالم زماناً ألبتة لا متقدما فيسمى قبلاً ولا مقارنا فيسمى^(٧) الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً ألبتة : لا خلاء ولا ملاء .

أقول : القائلون بالحدوث على الوجه الذى لا يجتمع [فيه] العدم السابق مع الوجود الحادث يقولون^(٨) بقبليّة^(٩) منصرفة^(١٠) مرة ، وبعديّة^(١١) تتجدد وهو الزمان . وكذلك يقولون : البارى تعالى متقدم على العالم بتقدير^(١٢) أزمنة لانهاية لها . فاذا فسروا الأزل قالوا : هو تقدير^(١٣) أزمنة ماضية^(١٤) لانهاية لها . . . وبعضهم قال : هو إستمرار وجود فى جانب الماضى إلى غير نهاية . وفى كل هذا تقدير^(١٥) الزمان ظاهر . وإنما لم يقولوا بالزمان : لأن الزمان عندهم حركة السماء والشمس ، وقد فرضوا^(١٦) هناك عدمها ، فكيف يثبتون حركتها .

-
- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| (١) أ ، د : فائتبت . | (٢) د : وراة . |
| (٣) د : فيما شئ قبل . | (٤) د : وذاتا . |
| (٥) د : قدرته . | (٦) أ ، ر . - فالخصم . |
| (٧) د : + مع . | (٨) د : ويقولون . |
| (٩) د : بقبليّة . | (١٠) د : تنصرم . |
| (١١) د : ويعدم . | (١٢) أ : بتقدر . |
| (١٣) أ : تقدر . | (١٤) أ ، ر : أزمنة ما . |
| (١٥) أ : نقدر . | (١٦) د : عرضوا . |

وأما قوله : وكما لم يثبت وراء العالم مكانا ألبتة [١٨٢] لاخلاء ولا ملاء ، فهو افتراء عليهم ؛ لأنهم يقولون بخلاء لانهاية له . والقول بأن^(١) ما وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان قول أرسطو وأتباعه . فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على زعم نفسه من غير موافقة له فى ذلك ، والقول بنفى المكان خارج^(٢) العالم على مذهب أرسطو . واستدل بالآخر على الأول على طريقة الفقهاء^(٣) فى أقيستهم^(٤) .

قال : وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد معها^(٥) شىء ثم وُجد معها^(٦) شىء ، فلا بد وأن يكون لجهة منها مباينة عنها بينونة^(٧) متناهية أو غير متناهية .

أقول : لا تقول الكرامية هكذا ؛ بل يقولون : كل موجودين متناهيين^(٨) فلا بد أن يكون أحدهما فى جهة من الأخرى . وإن ثبت^(٩) أنهم قالوا هكذا ، فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب^(١٠) إليه من القياس الذى هو حمل الشبيه على الشبيه ، مع أن ههنا ليس فيها^(١١) معنى جامع !! قال : وتقدير^(١٢) وقت الترك ووقت الفعل [١٨٣] كتقدير^(١٣) مكان فارغ ومكان مشغول .

أقول : هذا لا يقتضى أن يكون^(١٤) حكم أحدهما حكم الآخر .

قال : وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود البارئ تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول . كذلك لما لم يكن وجوده ، جلت عظمته ،

-
- | | |
|----------------------|----------------------|
| (١) د : - ما . | (٢) د : + عن . |
| (٣) د : العبا . | (٤) د : أثبتهم !! . |
| (٥) د : منها . | (٦) أ ، ر : منها . |
| (٧) د : + منها . | (٨) د : متناهى . |
| (٩) د : يثبت . | (١٠) د : مذهب . |
| (١١) د : فيهما . | (١٢) أ ، ر : وتقدر . |
| (١٣) أ ، ر : كتقدر . | (١٤) د : لا يكون . |

زمانيا ، لم يجوز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا للفعل والثاني فعلا .

أقول : فإذا لم يجوز أن ينسب إليه ، فاما أن لا يوجد وقت هو فاعل^(١) ، أو لا يوجد وقت هو ليس بفاعل . والأول قول بآئه لم يصدر عنه شيء أصلاً ، والباقي^(٢) هو قول ابن سينا .

قال : فإن قال إنك لم^(٣) تثبت قبلاً على العالم ولا زمانا متناهما أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع وجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتا لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرحت^(٤) بالتلازم .

قلت : إنه أساء^(٥) سمعاً ، فاساء إجابة . إنما^(٦) يلزم التلازم في الوجود والزمان ، إذا كان^(٧) الوجود قابلاً للزمان . وفقد [١٨٤] بينا أن العالم لا يجوز أن يكون معه تعالى زمان^(٨) لأنه يوجب أن يكون وجوده زمانيا . فالتلازم والافتراق^(٩) والزمان مستحيل ، والسبق^(١٠) والتقدم الزماني أيضا مستحيل . وهو^(١١) كسؤال الكرامية حيث قال : إنك إن لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أو غير متناهية ، فقد قضيت بتلازم وجودي الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم إذ ليس وجوده تعالى مكانيا .

أقول : إذا اعترف بأن العالم لا قبل له ، فقد قال بالقدم^(١٢) ، فانه لا معنى للقدم إلا هذا . ثم إنه أورد شبهة للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب الكرامية مذهباً جديداً قصده ، فانه لا يخلصه مما يحذر^(١٣) . وذلك أن^(١٤)

(١) د : مكرر : فاما أن لا يوجد ... فاعل . - والثاني .

(٢) د : - لم . (٤) د : خرجت .

(٥) د : أسماء !! (٦) د : + لم .

(٧) د : جاء . (٨) أ ، ر : زماناً .

(٩) د : والافتراق . (١٠) د : وأن السابق .

(١١) د : وهذا . (١٢) د : بالعلم .

(١٣) د : فما نجدده . (١٤) د : + أن .

ابن سينا يقول بأزمئة متعاقبة في جانب الماضي لانهاية لها ، وصور وأعراض متعاقبة في تلك^(١) الأزمنة لانهاية لها ، وهى المسماة بحوادث لا أول لها ، فكيف يبطل هذا !!؟ وأن هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث^(٢) العالم دون ما كرهه^(٣) من التشبيهات والتطبيقات^(٤) . وما على القائل^(٥) بهذا القول أو النافى له من وجود^(٦) الكراهي^(٧) وعدمه ومن كون الصانع مع الزمان أو^(٨) ليس معه [١٨٥] قال : إنك إذا قلت لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطّلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك ، فقد وافقتني^(٩) في الإيجاب . فاني أقول لا يجوز أن يتعطل الجواد عن جوده فيتلازمان . قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل^(١٠) تعطيل ووقت شروع ، فان في العبارة تجوزاً وتوسعاً . فان في : لم يفعل إشعاراً بالماضي ، وفي : ثم فعل ، دلالة على المستقبل . وليس في العدم ماضى ولا مستقبل .

أقول : يُحلّل على نفسه ما يُحرّم على غيره تحكما . فهو يجوز أن يكون في قوله لم يفعل ثم فعل معنى ما^(١١) يريده توسعاً ولا يجوز أن يكون في قول من يقول^(١٢) : البارئ تعالى لم يفعل ثم فعل ، بمعنى نفى الاجتماع بينهما ، تجوز ، بل يقول : يلزمه أن يكون^(١٣) البارئ في الزمان ، وهذا كما تراه .

قال : وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضي وتعاقب الزمان بعده .

أقول : هو يقول [١٨٦] بقديم^(١٤) وتأخر غير زمانيين ، ولذلك يقول : ثم

-
- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| (١) أ : فتلك . | (٢) د : حدث . |
| (٣) د : ما يكرهه . | (٤) د : والطبيعات . |
| (٥) د : القول . | (٦) د : وجوده . |
| (٧) هكذا في الاصل ولعلها الكراهي !! | (٨) د : إذ . |
| (٩) د : وافقتني !! | (١٠) د : - ثم فعل . |
| (١١) د : - ما . | (١٢) د : - في قول من يقول . |
| (١٣) د : - البارئ تعالى ... أن يكون . | (١٤) د : بتقدم . |

فإن قلت أنت بتقدم العالم على الوجود ، والترك على الفعل بمثل هذا ، فهو عين مذهب خصمك . فاذن إستشهادك بقوله يكون عليك لا لك .

قال : فليس^(١) فى العقل وقتٌ قبل الوقت ولا مع العقل ، كما ليس فى العقل عالمٌ آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامناً^(٢) ولا متياسراً ولا دون العالم تحتاً .

أقول : قواك ليس فى العقل وقت قبل الوقت ، غلط وهذيان . فإن ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلاً ، وأنت تقول ليس وقت^(٣) قبل الوقت^(٤) حتى يكون فيه وقت أم لا . وقواك لا وقت مع العقل هو لا يسلمك^(٥) . فهو دعوى بلا بيينة .

وقواك : كما ليس فى العقل عالم وراء العالم ، فالكرامى يقول : بل عالم هناك وراء العالم ، وأين دليلك^(٦) على نفيه^(٧) ؟

قال : وأنى لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له [١٨٧] أول . والجمع بين ما له أول وبين ما لا^(٨) أول له محال .

أقول : صرّح ههنا بأنه يقول للتشويق وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ، ولا يريد به الحق . فإنه أثبت أنواع التقدم فى المقدمة^(٩) الثانية ، ويعلم أن الفعل^(١٠) له أول بمعنى الأولية الذاتية . والأول^(١١) له أول بمعنى الأولية الزمانية . وقد صرّح بأن الجمع بينهما ليس بمحال^(١٢) نى تلك

(١) د

(٢) د : - قبل الوقت ليس وقت . وتضيف هذه النسخة : الوقت أين لك .

(٤) ر : + أين لك قبل الوقت . (٥) د : لا يسلمك .

(٦) د : وليتك . (٧) فى الأصل : نفسه .

(٨) د : - ما لا . (٩) د : مقدّمة .

(١٠) د : العقل . (١١) د : والأزل .

(١٢) د محال .

المقدمة . فانظر^(١) إليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله في المقدمات ١٩!

قال : وأنت إذا قلت إنه صانع في الأزل ، فقد جمعت بين طرفي نقیض^(٢) .
أعنى إثبات الأولية ونفی الأولية .

أقول : هذا إذا كانت الأولية فيهما بمعنى واحد ، وليس كذلك باعترافك
حيث قلت : وقد يكون مع ما^(٣) أنه معه زمانا يكون متقدماً عليه ذاتاً ،
وبالعكس وكذلك في كل قسمين .

أقول : فهلاً قلت لا يجوز أن يتعطل الجواد عن إفاضة الجود ، حيث
يتصور الجود ؟ إذا لم يكن يتصور الجود^(٤) ، فلا يسمى ذلك تعطيلاً . أليس إذ
لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في [١٨٨] الجهات غير متناه ،
فقد تعطل عن إفاضة الجود^(٥) وانتقص جوده عن كما له ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص^(٦) إلى قابل الجود
لا إلى جود^(٧) المقيض .

قال : إذا لم يكن^(٨) يتصور الجود^(٩) ، فلا يكون هناك^(١٠) الجواد أصلاً ،
لأن الجواد يكون بإضافته^(١١) إلى الجود جواداً^(١٢) . وهو مطالب ههنا بامتناع
زمان لانهاية له في جهة الماضي ، ولا يغنيه التكرار والتمثيل ، بل عليه إقامة
الدليل الذي لا يحوم^(١٣) حوله .

أقول ناقلاً عن ابن سينا : فقد تصور عندك في قضية العقل جواز أن

-
- | | | |
|------------------------------------|---------------------|----------------|
| (١) د : فالنظر . | (٢) أ ، د : نقض . | (٣) د : نعم !! |
| (٤) د : - إذا لم يكن يتصور الجود . | (٥) د : الجود . | |
| (٦) د : - جوده عن كما له | (٧) د : وجود . | |
| (٨) د : - يكن . | (٩) د : الجودة . | |
| (١٠) د : - هناك . | (١١) د : بإفاضة . | |
| (١٢) د : جوداً . | (١٣) د : لا يحوله . | |

يخلق^(١) العالم قبل وقته بزمان . فاذا كان ذلك^(٢) متصورا ولم يخلق ، فقد تعطل عن الجود . ثم قال : عليه التصور العقلى فى الزمان ، كالتقدم^(٣) العقلى فى المكان حذى القذة بالقذة ، والنعل بالنعل^(٤) فالوهم كما يتصور ، والعقل يُقدّر وراء العالم عالماً آخر فوقاً أو تحتاً .^(٥) ويقدر جرم الكل أكبر^(٦) مما هو عليه أو أصغر ، لكن بشرط أن يكون متناهى الذات [١٨٩] إذ^(٧) قام الدليل على أن جسماً لايتناهى غير ممكن . كذلك يقدر العقل قبل^(٨) العالم وقتاً^(٩) ، ولكن بشرط أن يكون متناهما فان زمانا لا يتناهى غير ممكن ، كما سنُبين .

أقول : لم يقل ذلك ابنُ سينا مبرهنًا ، لكنه قال مبيّناً لكيفية تصور تقدر^(١٠) الوقت عند فرض الوقت متناهما . ولا يلزم ابن سينا أن يكون حكمُ تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء بعد أن قام على امتناع الثانى دليلٌ وعلى^(١١) إمكان الأول ، بل على وجود مقدّره دليل .

قال ناقلا عنه ، قال : للجسم وضع طبيعى ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه . وليس الزمان وضع طبيعى ولا ترتيب عقلى ، فيتصور فرض اللانهاية فيه . ثم قال عليه .

قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ؛ لأن البرهان الذى دل على استحالة وجود جسم لا يتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة^(١٢) لا تتناهى زمانا . ووجود النفوس النباتية [و] الإنسانية^(١٣) لا يتناهى عدداً ، [١٩٠] إذا الأوسط فيه أمور أوليه :

(١) د : محقا !!	(٢) د : - ذلك .
(٣) د : كالتقدير .	(٤) أ ، والسفل بالسفل .
(٥) أ : - أو تحتاً .	(٦) د ، ر : أكثر
(٧) د : إذا	(٨) د : وقتاً .
(٩) د + أو موجودا بزمان .	(١٠) د : - تقدر ، ر : تقدر تقدير .
(١١) د : - ر .	(١٢) د : هذه .
	(١٣) د : - الإنسانية .

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنها : أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المنتهى ، وما لا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها : أنه لا يتحقق في غير المنتهى جزء معلوم مثل النصف والثلث^(١) والرابع . ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة والغرض^(٢) الكلام أولاً في النفوس الانسانية فنقول :

لو جعل في الوجود ما لا يتناهى من النفوس الانسانية يوم الأحد^(٣) ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الاثنين . فان ما لا يتناهى عدداً لا يزداد بعدد^(٤) ، ولكن قد يزداد . فاستثناء نقيض التالي^(٥) أنتج نقيض^(٦) المقدم .

أقول : أما قوله ففيه فساد ؛ لأن ابن سينا لم يحتج إلى الوضع الذي للجسم أن يكون طبيعياً ، ولم ينف عن هذا الزمان الترتيب العقلي ؛ بل إنما فرق بينهما بوجود الامتداد وعدمه . وما ادعاه^(٧) بأن البرهان الذي دل على استحالة الجسم غير متناه ، يدل على استحالة زمان أو^(٨) نفوس غير متناهية ، فباطل .

والأمور الأولية [١٩١] التي تزعم أنها أوسط ذلك البرهان ليست بأولية .
بيانه أن :

أولها : قوله : الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل^(٩) الأكثر ، وهو لا يمكن أن يستعمل في الزمان ؛ لأنه يختص بالأعداد الموجودة وأعداد الزمان

(١) د : والثالث . (٢) د : ونفرض .

(٣) د : - الأحد . (٤) د : لا يزداد وبعد !!

(٥) د : يقتضى الثانى . (٦) د : نتج نقيض .

(٧) د : ولما ادعى . (٨) د : آخر !! (٩) د : مثل مثل .

ليست بموجودة . وأيضاً إن كان الشيء له جهتان إحداهما^(١) متناهية والأخرى غير متناهية ، والأقل والأكثر يتصوران في الجهة الأولى دون الأخرى ، ولا يقتضى ذلك تنهاى^(٢) الأخرى .

وثانيها قوله : إن الأقل والأكثر إنما^(٣) يلزمان في العدد^(٤) المتناهى ، وما لا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر ، وهو غير محصل ، لأن تضعيف الواحد مرات لا تتناهى ، أقل من تضعيف الاثنين مرات لا تتناهى ، وهذا أكثر منه مع أنهما غير متناهيين . ثم إنه قبل جهة الإمتداد الذى فيه النهاية^(٥) واللانهاية ، فيكون الأقل في تلك الجهة متناهماً . ولا يلزم أن يكون الأكثر منه متناهماً .

وثالثها قوله : لا يتحقق في غير المتناهى جزء معلوم مثل النصف أيضاً غير معلوم وغير محصل . فانه إن أراد بالجزء المعلوم جزءاً مضافاً إلى الكل ، كالنصف ، فهو حق ، لكنه ليس بنافع له . وإن أراد به جزءاً كيف كان ، فباطل [١٩٢] . فان المتناهى جزء متحقق من غير المتناهى . فهذه مقدماته .

وأما برهانه على امتناع النفوس الانسانية بأن مالا يتناهى عددا لا يزداد^(٦) بعدد فمزيف^(٧) لأن النفوس متناهية من جهة إنتهاؤها يوم الأحد غير متناهية من جهة وجودها في كل يوم قبل كل يوم إلى^(٨) الأزل . وازدياده في الجهة المتناهية ليس بممتنع ولا بمقتضى لنهاية في الجهة الأخرى . وأما تمنطقه^(٩) بأن استثناء نقيض التالى أنتج نقيض المقدم ، فإظهار لوقوفه^(١٠) على علم المنطق ، وذلك لا يسمنه ولا يغنيه^(١١) .

(١) أ ، ر : أحدهما . (٢) أ : - تنهاى .

(٣) د : - إنما . (٤) د : العدد .

(٥) د : الانتهاء !! (٦) د : لا يزداد .

(٧) د : فـ خفيف ولعلها فضيف . (٨) أ : - قبل كل يوم إلى .

(٩) د : فاما لمنطقه . (١٠) د : فوقفه .

(١١) د : - ولا يغنيه ، وتضيف : من .

قال : وتركيب آخر : إن النفوس لو كانت غير متناهية فى يوم الأحد ،
وهى أيضا غير متناهية فى يوم الاثنين ، كان^(١) الأقلُّ مثلَ الأكثرِ وإذا تناهت
النفوسُ عددا فلا بد أن نبتدئ من نفس ليس قبلها نفسٌ ، فتنهاى^(٢) الأشخاصُ
ولابد من^(٣) أن نبتدئ من شخص ليس قبله شخصٌ فتنهاى الحركات
والمتحركات . ولا بد أن نبتدئ من حركة^(٤) ليس قبلها ، حركة ، فيتناهى
الزمان العادُّ للحركات . ولابد أن نبتدئ من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما
أردنا أن نبين [١٩٣] .

أقول : أعاننا الله من سوء التمييز : أليس لهذه النفوس امتداد فى جهة
الماضى يريد إثبات تناهيه ، وامتداد فى جهة المستقبل أثبت تناهيه^(٥) بفرض
انتهائه إلى يوم الأحد ؟ فهذا التناهى كيف اقتضى ذلك التناهى بالزيادة ؟ فهذه
الطرق الدالة على النهاية فيه ، وهذه النهاية مستغنية عن الإثبات .

وإن قلت إن مجموع النفوس من الأزل إلى يوم الأحد أقل من مجموع
النفوس من الأزل إلى يوم^(٦) الاثنين ولا نسلم لك أن هذه العلة تقتضى التناهى .
فانها ليست أولية ولا برهان عليه . وأما باقى الكلام فبناءً على الفاسد .

قال : وتركيب آخر : إن كلُّ حادث^(٧) بسبب^(٨) فقد يتوقف وجوده^(٩) على
وجود سببه . فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب^(١٠) آخر ،
أدى^(١١) ذلك^(١٢) إلى التسلسل ، وهو باطل لعله التوقف . فان ما يتوقف وجوده
على وجود شئ ، لم يمكن^(١٣) تحصيل وجوده إلا وذلك الشئ وجد قبله . فلو

(١) كما أن . (٢) فى الأصل : فتنهاى .

(٣) د : والأبدان !! (٤) د : - ليس قبله شخص نبتدئ من حركة .

(٥) د : + يوم . (٦) د : - وإن قلت . . . من الأزل إلى يوم .

(٧) د : - حادث . (٨) د : نسبة . (٩) د : + على وجوده .

(١٠) د : تسببه . (١١) د : وأى .

(١٢) د : - ذلك . (١٣) ١ ، د : يكن .

توقف كل سبب [١٩٤] على سبب^(١) إلى ما لانهاية^(٢) له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذى وقع الغرض فيه لتوقف^(٣) وجوده على وجود ما لا يتناهى متعاقبة أو محصورة فى الوجود^(٤)، وذلك غير ممكن .

أقول : توقف وجود الشئ على الأشياء التى لا تتناهى ولا تجتمع^(٥) فى الوجود مما يقول به ابن سينا وتوقفه على الأشياء التى لا تتناهى وتجمع فى الوجود^(٦) مما يمنعه . فأضاف جميعها وأدعى من غير تميز وبيان وإيراد برهان ، أنها محال .

فيقال له ، نيابةً عن ابن سينا ، : لم قلت إن ذلك غير ممكن بالبدئية ، ولو كان بديهياً ، لما خالف العقلاء فيه ، فإن أصحابك . يَحُدُّونَ^(٧) البديهي بذلك أم بالبرهان ، فأين ؟

قال : فننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الانسانية ، فنقول : هذا الانسان ، ونشير به إلي زيد ، قد توقف وجوده على وجود^(٨) النطفة التى خُلِقَ منها ، ووجود تلك^(٩) النطفة^(١٠) قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى ما لا نهاية له ، وذلك باطل [١٩٥] .

أقول : هذا مثال يصلح لعلمى الصبيان أن يفهمهم^(١١) معنى التسلسل . والكلام فى بطلانه الذى ادعاه من غير بَيِّنَةٍ .

قال : وقد^(١٢) اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية إلا أنهم

(١) د : - على سبب . (٢) أ : اللانهاية . (٣) أ ، د : يوقف .

(٤) د : الموجود . (٥) د : وجمعها .

(٦) د : - مما يقول به وتجمع فى الوجود .

(٧) د : تحدد . (٨) د : - على وجود .

(٩) د : بذلك . (١٠) د : النطق .

(١١) د : يفهم . (١٢) د : وقد .

أجروا هذا الحكم فى العلل الفاعلية . ونحن الزمناهم^(١) غير ذلك فى العلل^(٢) المادية . والعلل^(٣) فى توقف المعلولات عليها متساوية .

أقول : لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية والمادية ، وإنما لم يذكروا [١] لمادية^(٤) ؛ لأن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة قبلها إلى ما لا يتناهى . وذلك أن الأب ليس بمادة للنطفة ، إنما هو محل لحدوث مادة نطفة الأب وإذا لم يكن الأب مادة الابن ، فليس مادة الأب مادة الابن ، فليس هذا التسلسل^(٥) فى العلل المادية . والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل^(٦) العلل الموجودة معاً . والمصارع ما لم^(٧) يتعرض لحل النزاع ويكرر الكلام ويكثره من غير فائدة .

قال : فإذا ثبت^(٨) أن النفوس والأشخاص [١٩٦] متناهية وإنما تبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو كانت معاً فى الوجود غير متعاقبة^(٩) ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة لكانت المواليد من تلك الحركات^(١٠) دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية . فالزمان ، الذى هو عاداً للحركات يجب أن يكون متناهياً^(١١) ، وهذا غاية ما أردناه .

أقول : لم يَحْتَجْ فى تناهى الزمان إلى توسط الحركات والمتحركات ، بل لو قال فى أجزاء الزمان^(١٢) من الأيام والساعات ، أو فى الشهور والأيام ما قاله فى الأشخاص ، كان كما زعم . وإذا كان راضياً بهذا^(١٣) ، فما هذا التطويل الذى لافائدة فيه إلا ضياع الزمان ؟!

(١) د : عين . (٢) د : - العلل . (٣) د : مكرر : والعلل .

(٤) د : المادة . (٥) د : القسم .

(٦) د : - تسلسل . (٧) د : - لم .

(٨) د : أثبت . (٩) د : - فى الوجود ... غير متعاقبة .

(١٠) د : - دائمة الحركة ... من تلك الحركات .

(١١) د : - فالزمان الذى ... يكون متناهياً .

(١٢) د : - إلى توسط ... أجزاء الزمان . (١٣) د : بالذى .

قال : ونقول أيضا : البرهان الذى أوردتموه على استحالة بُعد لا يتناهى ، أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير متناهى نقطة ، وتقدر فى وهمك بعداً^(١) لا يتناهى مبدئها^(٢) تلك النقطة ، وتفرض خطأً آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع [١٩٧] ثم تطبق النقطة على^(٣) النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان^(٤) غير متناهيين ، كأن الأصغر مثل الأكبر ، وإن انتقص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر ، صار غير^(٥) المتناهى منقطعاً ، فما يوازيه صار متناهيًا^(٦) . فبان أنه لا يتصور جسمٌ أو بُعدٌ فى جسم غير متناهٍ . فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الانسانية وأعداد الحركات الدورية . وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان^(٧) من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع وغير الوضع^(٨) لاتأثير له فى الفرق . فإن الخط المفروض فى الجسم موهومٌ ، وكل ما نقدره فى الخط الموهوم أمكن تقديره^(٩) فى العدد الموهوم . فافرض^(١٠) زيدا واجعله نقطة ، وافرض آباءه إلى ما لا يتناهى خطا مستقيماً ، وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد^(١١) بأبوين أو ثلاثة ، واجعل آباءه إلى ما لا نهاية له خطأً ، ثم قدر أن زيدا وعمروا توأمان^(١٢) فى الوجود ، وسق البرهان إلى نهاية . ونحن بينا قبل نوع ترتيب فى الأشخاص كما كان فى العلل والمعلولات ، والترتيب فى العلل والنفوس والأشخاص كالوضع فى الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرسى^(١٣) رهان !!

(٢) فى الاصل : مبدئها .

(١) د : بعد .

(٤) د : الخطاب .

(٣) د : - على .

(٦) د : ر : متناهىة .

(٥) د : - صار غير .

(٨) د : - وغير الوضع .

(٧) د : يتمديان .

(١٠) د : فان فرض .

(٩) د : تقدره .

(١٢) د : توأمان !!

(١١) د : زيدا .

(١٣) د : كالفرسان .

أقول : [١٩٨] برهان ابن سينا مبنًى على التطبيق ، والتطبيق ، لا يعقل إلا فى امتدادين موجودين كما فى الأجسام . والامتداد الذى يفرضه فى زيد وأبائه وعمرو وأبائه ليسا بموجودين ولا بمتوهمين . والذى يفرضه فى النفوس الانسانية الموجودة معا ليس فيه امتداد لا فى الخارج ولا فى العقل ولا فى الوهم ؛ لأن الوهم لا يحيط بما لا يتناهى ، والعقل لا يحكم إلا بما فى الوجود ، ففى إحدى صورتيه يفقد الوجود وإن وجد الامتداد . وفى الثانية يفقد الامتداد وإن فرض الوجود . ولذلك لم يمكن تطبيقها لا فى الوجود ولا فى العقل ولا فى الوهم ، فكيف يكون سياقة^(١) البرهان فيها متساوية ؟ فكيف كان البرهانان^(٢) كفرسى رهان ، بل كانا كرهان^(٣) بفرس جواد مع فرس منحوت من جماد . قال : ثم اعلم أن الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج ، والحب والشجر^(٤) ، إنما ينقطع إذا عنيت المراد^(٥) من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر^(٦) . وذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلا ، وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والمبدأ فى الأشخاص الانسانية [١٩٩] بالاكمل^(٧) أولى .

أقول : أحسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام والصبيان ، فإنه ليس بدور ههنا^(٨) إلا فى اللفظ ؛ لأن الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل^(٩) ذلك ، الشيء ، لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصل ؛ بل ربما يتسلسلان . والتسلسل مستحيل . وإن^(١٠) وجب أن يكون له مبدأ . فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع . وليت شعرى : ما هذه الأولوية فى جعل الشخص مبدءا دون النطفة !! نعم إذا كان أحد طرفى الترددتين^(١١) أفعاله واختياره بعض حركاته دون بعض ، ترجح البعض على البعض بالأولية .

(١) أ ، ر : سياقته . (٢) د : البرهان .

(٣) د : + فيهما يفرض . (٤) د : وأشجر .

(٥) د : - المراد . (٦) د : - الآخر . (٧) د : بالاكل .

(٨) أ ، ر : - ههنا . (٩) د : قبل .

(١٠) د : إن استحالة ، ر : وإن استحال . (١١) د : البورتين .

وأما ههنا فمن^(١) أين حصل أن الشخص^(٢) أولى بالمبدئية من النقطة^(٣) إن لم يكن تقرر في الكتب الإلهية خلق آدم^(٤) . ثم^(٥) إذا كان المبدأ بالأكمل أولى ، فلم لم يخلق الناس أولا عقلاء^(٦) كاملين والأشجار أولا مثمرة كاملة . ثم^(٧) ردو [١] إلى النطف والحبوب^(٨) ؟ أليس هذا حمقاً وبلاهة وسخفاً^(٩) من القول أثبتته^(١٠) في كتابه الذي صنّفه^(١١) على الرد على أفضل^(١٢) الفلاسفة ؟

قال : ومما يستدل به على ابن سينا أنه ذكر [٢٠٠] في " الشفاء " أن الاستدلال^(١٣) بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه . فمن هذا قال : لا نشك أن ههنا^(١٤) وجوداً وأنه ينقسم^(١٥) إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم على القسمين ، ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا بضروري العدم ؛ بل يستوي عند العقل طرفاه : وجوداً وعدمًا . وإذا ترجع جانب الوجود على العدم^(١٦) ، احتاج إلى مرجح . وإلى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان . فاقول : المرجح لا يخلو إما أن يكون موجداً^(١٧) وإما أن يكون موجِباً .

أقول : إلى ههنا كان الكلام منتظماً ، وحيث اشتغل بالتفرد أفسد الكلام ، فان الموجب لا يعاند الموجد ، حتى يقال إما وإما .

-
- | | |
|---|--|
| (١) أ : فتح . | (٢) د : - بالأولية أن الشخص . |
| (٣) أ ، ر : النقطة !! | (٤) د : أم . |
| (٥) د : - ثم . | (٦) مطبوعة في النسخة « د » . |
| (٧) د : - ثم . | (٨) د : والجرب . |
| (٩) د : وسخافة . | (١٠) د : أثبت . |
| (١١) د : صفه . | (١٢) د : أفاضل . |
| (١٣) د : + على الأشياء أولى وأشرف على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود . | (١٤) د : - ههنا . |
| (١٥) أ ، ر : وينقسم . | (١٦) د : - بل يستوي عند على العدم . (١٧) د : موجوداً . |

قال : وبطل أن يكون موجبا ؛ لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم ، لا ما تردد بين الوجوب^(١) والإمكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على عدم لا مرجح^(٢) الوجوب على الإمكان^(٣) [٢٠١] فهو^(٤) مفيد الوجود لا مفيد الوجوب .

أقول : لا يعنون^(٥) بالموجب^(٦) إلا الذي^(٧) نُسَميه مرجحاً ؛ لأن المرجح إن جاز معه وجود الطرف المرجوح ، لا يكون هو مرجحاً . فان طريان المرجوح^(٨) على الرأجح يقتضى رجحان المرجوح على الرأجح^(٩) ، وهو متناقض . وإن لم يَجْزُ معه وجود الطرف المرجوح ، كان المرجح موجبا^(١٠) لأننا ما نريد بالإيجاب إلا عدم جواز وجودٍ مقابل ما يوجبه .

قوله : فالمرجح إذاً مرجح الوجود على عدم . قلنا : هو من حيث هو مرجح موجب ، ومن حيث^(١١) مرجح الوجود موجب^(١٢) ، فهو موجب وموجد معاً .

وأما قوله : لا مرجح الوجوب على الامكان ، هذان لامعنى له .

قال : بل الوجوب^(١٣) يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

أقول : هذا هو الوجوب اللاحق ، وليس^(١٤) الكلام فيه ههنا . قال : والوجود مستفاد له من الموجد ، نظراً^(١٥) إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضرورى الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضرورى الوجوب والامكان . لان ذلك يتناقض فى نفسه لفظاً ومعنى . ويرجعُ حاصل القول إلى أن الممكن غير

-
- | | |
|--|-------------------------------------|
| (١) د : الوجود . | (٢) د : + يرجح . |
| (٢) وتضيف النسخ : وهو على الامكان | (٤) د : فهذا . |
| (٥) د : يعقوان . | (٦) د : بالموجب . |
| (٧) د : + والامكان فهذا | (٨) د : + كان المرجح . |
| (٩) د : - - تقيضى رجحان المرجوح على الواجح . | (١١) د : - - هو مرجح موجب ومن حيث . |
| (١٠) د : - - موجبا . | (١٢) د : موجد . (١٣) د : + اللاحق . |
| (١٤) د : - - اللاحق وليس . | (١٥) د : نظر . |

ضرورى [٢٠٢] الإمكان . وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ، وماهية الشيء
ضرورية له ولاتفارق الذات ذاته . فيتعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط
التلازم الموهوم أصلاً .

أقول : صدق^(١) أن الممكن غير ضرورى الوجود والعدم ، لكن الوجود
المستفاد من الموجد لا يوجد إلا بعد أن يصير ضرورى الوجود ، فيكون موجدُه
بذلك الاعتبار موجِباً . وأما قوله : القول بأن الممكن غير ضرورى الوجود
والإمكان ، تناقض كلام لا يقوله عاقل .

قوله : الممكن غير ضرورى الوجود ، يجرى مجرى^(٢) قوله الممكن غير
واجب الوجود .

وقوله : الممكن غير ضرورى الإمكان ، يجرى مجرى قوله الممكن غير
واجب الإمكان . وقد يصح القولان معاً إن كان المراد بالوجوب الذاتى فى
الأول^(٣) بالوجوب وبالغير^(٤) فى الثانى ، ولا يصح أحدهما بالعكس ويكذب
أحدهما دون الآخر إن كانا^(٥) بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف
المحمولين .

قوله : وكيف يكون ذلك ، والإمكان ماهية ، قول باطل .^(٦) كيف يكون
الإمكان الذى^(٧) هو كيفية نسبة ماهية الممكن إلى وجوده أو عدمه بماهية الممكن .

وقوله : ماهية الشيء ضرورية له ، ليس بحجة على كون الإمكان [٢٠٣]
ضروريا للممكن . بل الحجة هى أن الصفة التى تقتضيها^(٨) ذاتُ الشيء
ضرورية القبول لذاته . فظهر أن قوله المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم
الموهوم أصلاً ، قول باطل .

(١) د : صدقت .	(٢) د : - مجرى .
(٢) د : + و .	(٤) ١ : - و .
(٥) فى الأصل : كان .	(٦) د : + بل .
(٧) د : التى الإمكان التى !!	(٨) فى الأصل : تقتضيه .

قال : بقى موضع بحث وهو أنه متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل^(١) إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟ فأما متى ، فلا متى .^(٢) فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

أقول : كون الفعل فى وقت لا يناقض كون الفاعل ليس فى وقت ، وإلا لاستندت الحوادث الزمانية إلى غير العلة الأولى ، الموجد [ة] للزمان والزمانيات .

وقوله : إذ الأوقات متشابهة ، ليس مما يتعلق بقوله لا متى . فلا يصلح^(٣) التعليل^(٤) به .

قال : وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمرٌ ، فلم يحدث مخصص^(٥) ولا مرجح سواء لازمه وجودا أو تبعه^(٦) .

أقول : إذا لازمه وجودا أو سبقه^(٧) سبقا بالذات ، لم [٢٠٤] يحتج إلى مخصص وترجح^(٨) ، بل يكون اللازم موجودا مع الملزوم دائما .

قال : وعند القوم إنما يرجح^(٩) الوجود على العدم فى الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإفاضة والإيجاب . ويقال : ما الذى اقتضى كونه مقتضياً موجباً كما طالبونا بوقت الإفاضة والإيجاب ؟

أقول : إنهم يقولون بكون ذاته مقتضية للإفاضة لذاته لا لشيء غيره . فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضى للموجب . ولهم أن يطالبوا بتغير مخصص يخصص بالإفاضة والإيجاب منه تعالى بوقت دون وقت .

قال :^(١٠) وكان جوابهم أن ذاتا يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

-
- | | |
|-----------------|-----------------------|
| (١) د : القول . | (٢) د : فلا متى . |
| (٣) د : يصح . | (٤) د : القليل . |
| (٥) د : تخصيص . | (٦) أ ، ر : يتبعه . |
| (٧) د : سبق . | (٨) د : تخصيص ترجيح . |
| (٩) د : ترجيح . | (١٠) د : فقال . |

قيل لهم : هذا يُشعر بأنه استفاد الكمال من الإفاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكماله لا أن^(١) كماله^(٢) تبع لفيضه . قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجبا بالذات ، بل فاضت منه الموجودات وهجبت عن غير إفاضته وإيجابه .

أقول : هذا الذى أجاب عنهم بأن ذاتا [٢٠٥] يفيض منها شيء أشرف من التى لا يفيض منها شيء ، جواب لا يليق إلا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون النوات متساوية فى الذاتية ويتمايزون بالشرف والخسة .

وابن سينا وأصحابه يقولون إن الأمور التى تقتضيها ذوات العلل لا تعلق بغيرها . أعنى لا يقال إن هذه العلة أوجبت هذه لذاته للغة الفلانية . فان ذلك يشتمل على تناقض . وقوله هذا سعر^(٣) صحيح لو قالوا إنه أفاض لحصل^(٤) له شرف . وهذا ما اخترعه هو ، وهم لا يقولون به .

وقوله : إذا كان الفيض تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً ، بل تكون الموجودات عنه فائضة . فجوابه^(٥) أن الفيض إذا اعتبر بنفسه كان فيضا ، وإذا^(٦) اعتبر بالقياس إلى مبدئه يكون إفاضة . ولا تفاوت فى الحقيقة كما قلت فى التحريك والحركة .

قال : وهذا حكم التبع^(٧) والتابع أبدا مع المتبوع فى الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات ، بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قواك يحصل . لأن كل علة تقع لمعلوله . ولا يقال إنه ليس^(٨) يصدر عن علة^(٩) بالذات .

(١) أ : - لا أن . (٢) أ : ماله .

(٣) هكذا فى الأصل . (٤) د : ليحصل .

(٥) فى النسخة د : فمهبواه !! (٦) د : وأنا .

(٧) د : اتبع . (٨) د : - ليس .

(٩) د : علته .

وأما أنه غير مقصود ، فإن أردت [٢٠٦] أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب . وإن أردت به أن^(١) العلة لا بقصده ، أى لا يكون له في إيجاد غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها^(٢) . فأنتم طالبتُمونا^(٣) بوقت الإبداع وسببه ، ونحن طالبتُناكم بأصل الإبداع وسببه .

أقول : مطالبتهم صحيحة إذ^(٤) جعلت الإبداع لا من ذات المبدع بل بحسب أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة ، لأنهم جعلوا سبب الإبداع بالذات^(٥) لا غير .

قال : وألزمتمونا^(٦) حدوث حادث لا من حادث ، وألزمناكم وجود الموجودات تبعا ، وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول والطبع والاتفاق لا مدخل لهما في كماله^(٧) تعالى .

أقول : ألزموك أن حدوث حادث يقتضى تخصيص الحدث بوقت دون غيره ، وكانوا ملتزمين أن وجود الموجودات تبع لذاته بالذات ، والقصد الأول [٢٠٧] لا بالعرض من غير إلزامك إياهم . وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكرراً .

قال : بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعنى ترجيح جانب منها على جانب . ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

أقول : إذا دخلت الممكنات بالذات في الوجود ، وترجح أحد طرفيه ، فما الاحتياج إلى المرجح ؟ وإذا قلت إنه يفعل بالاختيار ، فقد قلت بالإمكان في أفعاله ، ولم يكن قولك لا إمكان له بوجه من الوجوه صحيحاً . وإن قلت صح^(٨)

(٢) د : + قال قال .

(٤) د : إذا .

(٦) أ ، ر : وألزمتمونا .

(٨) في الاصل : صحة .

(١) د : العلم .

(٢) د : طالبتُمونا .

(٥) د : الذات .

(٧) كما لى !!

قولك هذا ، فلم أنكرت على من يقول إنه تعالى واجب من جميع جهاته ؟ أليس هذا تناقضاً صريحاً ؟

قال : وإضافة^(١) الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة ، ومنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة [٢٠٨] والاختيار والقصد . ولك^(٢) أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

أقول : القول بوجوه الإضافة المتعددة قول بتكثير المبادئ ؛ لأن الذات مع وجه تقتضى غير ما تقتضى مع وجه آخر والإيجاب والاختيار متقابلان . ولا يمكن أن توصف ذات بهما^(٣) إلا من وجهين متقابلين . والطبع والميل خاص بمن لا تختلف أفعاليه . والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده . والحكمة ليست من هذه الوجوه^(٤) العبودية ، إنما هو إفاضة أشياء منتظمة^(٥) ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها . وإنما يكون لنا أن نؤثر الأشرف فالأشرف^(٦) إذا كان أفعاله موقوفة على رأينا . وليس شئ من هذا بضار لابن سينا ؛ لأنه^(٧) لا يقول بغير الإضافة والإيجاب^(٨) والحكمة التي هي واحد في المعنى ومتكثرة بالاعتبارات^(٩) التابعة للذات .

قال : والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة^(١٠) بالاختيار والارادة والخلق والأمر والملك ، لما في هذه الإضافة من كمال الجلال^(١١) والإكرام ، ولما في سائر الوجود [٢٠٩] من النقص والانتلام .

أقول : هذا^(١٢) تمسك بالنقل . والنقل وجوه : بعضه له إذا كان صادقاً وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً .^(١٣) وتلك صياغة^(١٤) غير ما هو فيها .

(١) د : ونحن إضافته !!
(٢) د : وذلك . (٣) د : لهما .
(٤) أ : وجوه . (٥) د : ومتقنه . (٦) أ : الأشرف فالأشرف .
(٧) د : - لا . (٨) د : - إيجاب . (٩) د : بحسب الاعتبارات .
(١٠) د : الأقيد ، وقد تقرأ : الأقيه . (١١) د : الجلال .
(١٢) د : - هذا . (١٣) مكرر في النسخة د : وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً .
(١٤) ويمكن أن تقرأ : صناعة .

قال : ففى الإيجاب والإفاضة شبه التوالد والتناسل ، قول شعرى لا محصول له . والقول بأن فى الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، أقول : الطبع والميل يقابلان القسر ، فكيف يكون^(١) فيهما شبه^(٢) ، بل يكون الشبه^(٣) من جهة القابل^(٤) لا من جهة^(٥) المناسبة . والحاجة لا تناسب الطبع أصلاً ، وإنما تناسب الميل الاختيارى لا الطبيعى . وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعة^(٦) نذكر ما أورده فى فصل سماه بالمختار الحق [٢١٠] .

قال : قد^(٧) بينا^(٨) أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم^(٩) بالمكان^(١٠) ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات . وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود^(١١) فقط وفرق بينهما . والتقدم^(١٢) بالذات بأن تقدم الواحد على الاثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الاثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو^(١٣) التقدم بالطبع . وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب . يقال : أوجده فوجب به^(١٤) ، ولا يقال وجب به فوجد . وإذا^(١٥) تقررت هذه القاعدة فى التقدم والتأخر^(١٦) ، يتبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها فى المعية ، فنعود فنقول :

ليس العالم مع الله تعالى بالزمان . فان وجود البارئ تعالى ليس زمانيا . وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زمانا ، كذلك لا يكون معه زمانا .

-
- | | |
|---------------------|------------------------|
| (١) د : - يكون . | (٢) د : شبهة . |
| (٣) د : شبهة . | (٤) د : التقابل . |
| (٥) د : - جهة . | (٦) د : بمصارعته . |
| (٧) د : - قد . | (٨) د : بينان . |
| (٩) د : - تقدم . | (١٠) د : والمكان . |
| (١١) د : + وتقدم . | (١٢) د : وبين التقدم . |
| (١٣) د : فهو . | (١٤) د : ر : - به . |
| (١٥) د : وا واذا !! | (١٦) د : والتا . |

وليس العالمُ معه تعالى بالمكان ، فان وجوده ليس بمكانى . فكما لا يكون^(١) فوقه مكانيا ، لا يكون معه متيامناً^(٢) أو متياسراً^(٣) .

وليس^(٤) العالم [٢١١] مع الله تعالى بالشرف ، فان واجب الوجود لا بساوى لجائز الوجود بالشرف . وليس العالم مع الله تعالى بالذات . أما عندهم : فلان الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا : فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله^(٥) تعالى بالطبع ، فان وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه^(٦) كان الله ولم يكن معه شيء . وقد سئل النبی ﷺ ، عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شيء . وقد أخبر عن سر^(٧) المسألة ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد^(٨) ويصيب المفصل .^(٩) فاذا لم يكن معه شيء بوجه من الوجوه للمعية^(١٠) ، وكان الله تعالى متقدما على كل^(١١) شيء بكل وجه من وجوه التقدم ، فلا يجوز أن يقال : واجب الوجود^(١٢) يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على ضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان^(١٣) كالمثالين المذكورين ، فان وجودهما زمانى . ولا يجرى هذا الحكم فى البارئ تعالى فانه يتقدس عن الزمان . ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويُقَارَن بالزمان ولا أن يُقَارَن بالوجود . فاننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد فى الوجود . ولهذا قالوا الوجود [٢١٢] له^(١٤) تعالى أولى وأقدم .

(١) د : - مع زمانا فكما لا يكون . (٢) د : متباينا .

(٣) د : + مكانا وليس بمكانى . فكما لا يكون فوقه مكانيا لا يكون العالم .

(٤) د : - وليس . (٥) مكرر فى النسخة د : مع الله

(٦) د : - أنه . (٧) د : - سر .

(٨) د : نقل الخبرية . (٩) د : الخصل .

(١٠) د : وجوه المعية . (١١) د : - كل .

(١٢) د : - يقال واجب الوجود . (١٣) د : + كليا . (١٤) د : به .

فأسفر وجه المسألة كقلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف^(١) إلى أن^(٢) الحوادث لا أول لها محصورةً بالوجود معاً أو متعاقبةً متتاليةً مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

أقول : قوله بعد نفى المعية عنه تعالى أنه كان متقدماً على كل شيء بكل وجه يناقض كلامه فيما مضى . فانه نفى التقدم الزماني عنه هناك . وكان يليق به أن يقول : المعية والتقدم متفيان عنه ، فانه لا يتأتى الحكم باجتماع المتقابلين والمتناقضين^(٣) . وقد نفى المعية بالطبع بأنه وجودٌ بشيء من طريق العدد ، وكأنه تصوّر من مثال الواحد^(٤) والاثنين أن ذلك التقدم لا يكون^(٥) إلا في العدد ، وهو تصور خطأ . وقد مر الكلام في جميع هذه المقامات^(٦) ، فلا وجه لإعادته .

قال : ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة ، مجردات عن^(٧) الهيولى ، قد نشأت عن الأحياء المكانية^(٨) والأقوال الزمانية . والأعراض الجسمانية لها مبدأ ذاتي وأول [٢١٣] وجودي ، ابتدعها البارئ تعالى بقدرته إبتداعاً واختراعاً^(٩) على مشيئته .

أقول : هو مطالب بأثباتها ثم بإمكان كونها كثيراً^(١٠) ، ثم ببيان وجوه مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية إبداعها واختراعها . وليس من النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهيولى قويس^(١١) عن المكان والزمان والأعراض الجسمانية^(١٢) . فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق الحكماء والمتكلمين . وما أدري كيف يمكن أن يخرج من عهد هذه^(١٣) الدُّعوى ؟!

-
- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| (١) د : - الخلاف . | (٢) د : أول . |
| (٣) د : فالمتناقضين . | (٤) أ ، ر : مكرر : الواحد . |
| (٥) د : + ألا يكون . | (٦) د : المعاملات . |
| (٧) د : عند . | (٨) أ ، ر : الكائنة . |
| (٩) أ : اختراعها ، د : - واختراعها . | (١٠) د : كثيرة . |
| (١١) في النسخة أ : قد ليس !! | (١٢) د : الجسمانية . (١٣) د : - هذه . |

قال : وهي^(١) مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات والكلمات
مصادرها .

أقول : ما هذه الكلمات ؟ إنْ أثبتتها بالنقل^(٢) فليس فيه إلا كلمة واحدة
عبرَ عنها^(٣) بلفظة : كن^(٤) المؤلف من حرفين وإنْ أثبتتها بالعقل^(٥) ، فأين
المقدمات^(٦) ؟ إذ ليس الحكم بوجودها بديهيًا . وما يعنى بالمظاهر والمصادر ،
وهذه المظاهر أخفى من المصادر . فلعمري ما هذه العبارات إلا مما يستعملها
الخطباءُ والشعراء ؛ لأنها ليست بمظنونية^(٧) ولا متخيلة [٢١٤] ، فضلاً عن أن
يهولَ بها ابن سينا . قال : وما دونها الأفلاك المتحركات ، التى هى هياكل تلك
الروحانيات .

أقول : ما معنى تلك الهياكل^(٨) ؟ إنْ كنتَ تريد بها أن تكون لتلك
المبادئ الروحانية بها تعلق أو فيها تصرف ، فقد ناقضت^(٩) قواك بكونها^(١٠) قد
نشأت من الزمان والمكان والأعراض الجسمانية . وإنْ كنت تريد بها أنها^(١١)
على مثل تلك الروحانيات ، كما يقول أصحاب الاصنام فى هياكل أصنامهم ،
فكيف يليق أن يكون الجسماني مثلاً وشبهاً للروحانيات ؟

قال : فانما يتبدى الدهر والزمان حيث^(١٢) حدوث الحركة . وإنما تتبدى
الحركة منها حيث الشوق الطبيعى والنزوع^(١٣) الطلبى إلى كمالاتها بالأولية
الزمانية أن^(١٤) تكون إلا للمتحركات والأولية الذاتية أن تكون إلا

(١) د : وهو .

(٢) د : بالفعل .

(٣) د : - عنها .

(٤) فى الاصل : لكن .

(٥) د : بالفعل .

(٦) د : اقدمات .

(٧) د : بمظنونه .

(٨) د : الصامل !!

(٩) د : ما نعت .

(١٠) د : + بها .

(١١) د : - أنها .

(١٢) د : - حيث .

(١٣) فى الاصل : والنزاع .

(١٤) د : لن .

للمفارقات^(١) . والرب تعالى^(٢) هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده^(٣) . فهو الأول والآخر . ليس وجوده زمانيا ، والظاهر ليس وجوده مكانيا [٢١٥] .

أقول : القول^(٤) بالدهر^(٥) مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر . وإذا كان معنى الأول والآخر أن ليس وجوده زمانيا ، فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر . وإذا كان معنى الظاهر والباطن أن ليس وجوده مكانيا ، فالدهر والزمان وسائر الأعراض وجميع المفارقات كذلك . قال : وأمثال هذه المتناقضات لفظاً متتقات في حقه تعالى معنى^(٦) . فالمكان والزمان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضعا^(٧) من ثدى واحد ، ولوعى عليهما في مهد واحد . فاضرب الدهر بالجسمى والجسمى بالدهرى^(٨) واطلب دين الله عز وجل من الغالى والمقصر . وجلال الله تعالى فوق الأوهام والعقول ، فضلاً عن المكان والزمان . وحيثما اتسعت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر^(٩) الجائل في عرصات^(١٠) المطلوب ، صار ما يرام وضوحه^(١١) غامضاً ، وما يتمنى فيضه فائضاً^(١٢) وكَلَّتْ الآلَةُ ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الانساني هباء^(١٣) . فلا [٢١٦] وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس^(١٤) العظمة ، وطبختها فى أمواج البحار ، وسحبته^(١٥) فى أدراج الرياح ، إلا إلى الشرع الظاهر والحرم الطاهر ، فإنه يؤنس كل الأنس ، وليس يوحش كل الإيحاش ، ولو أنه لم يرو^(١٦) كل الإرواء ، لم يعطش كل الإعطاش .

-
- | | |
|---|---|
| (١) د : + أكون فقال . | (٢) د : - والرب تعالى . |
| (٣) مكرر فى د : والآخر بلا آخر يكون بعده . | (٤) د : - القول . |
| (٥) د : بالذهن . | (٦) د : - معنى . |
| (٧) د : - وارتضعا من ثدى مهد واحد . | (٨) د : بالدعوى . |
| (٩) د : الكفر . | (١٠) العرصه : البقعه بين الدور بلا بناء . |
| (١١) د : وصومه . | (١٢) د : غائضاً . |
| (١٣) د : والحلية عفاء . | (١٤) أ ، ر : الشمس . |
| (١٥) د : ويستحيها . | (١٦) د : + يرد . |

أقول : هذه كلمات مموهات موهومات ، كلها شعرية وبدون الشعرية^(١) ، وجعل فيها مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيراً^(٢) وأمر باتباع الشرع ، زليس ذلك مما^(٣) نتكلم فيه .

قال :^(٤) ولا^(٥) أنهيتُ الكلام في هذه^(٦) المسألة إلى هذه الغاية ، وأردتُ الشروع^(٧) في المسألة^(٨) السادسة والسابعة ، شغلني^(٩) عن بيانها ما قد تكاعدني ثقله ونهضني حملة من فن^(١٠) الزمان وطوارق الحدثان . وإلى الله المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء فاقتصررت على إيراد رموس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحادثات عقول . فمن حلها فهو أولى بها .

أقول : وعدّ في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك [٢١٧] فيما مضى^(١١)

وأما السابعة فهي مسائل مشكلة ، وقد أوردتها ههنا ، إلا أنه في الخوض فيها على عادته السابقة وأنا أورد ما أوردته ، وأقول فيه على منوال ما قال ابن سينا وأتباعه .

قال في فصل سماه محاذات العقول : إن الحكيم يطلب العلة في كل شيء ، والسبب^(١٢) لكل حادث : إما علة فاعلية أو علة مادية أو علة غائية ، وكلما يطلب العلة الصورية .

قال^(١٣) : الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء ، وإلا لتسلسل الطلب^(١٤) أو

(١) أ ، د : شعرية . (٢) د : احراء .

(٣) د : + نحن . (٤) د + المصارع .

(٥) د : لا . (٦) د : - هذه .

(٧) د : الشرع . (٨) د : + الثاني .

(٩) د : سملئ !! (١٠) لعلها فتن .

(١١) د : معنى . (١٢) د : والسيف !!

(١٣) لعلها : أقول - ويبدو أنه في الفقرات التالية قد استبدل قال ب : أقول .

(١٤) د : - الطلب .

دار ، لكنه يطلب العلة لما له علة ولا يطلب أيضا بجميع ذلك ؛ بل لما يكون علة غير ظاهرة . ولا يطلب لما ^(١) لا يعلم علته أصلا ، ويطلب السبب لكل ممكن له سبب غير ظاهر من شأنه أن يعلم ، سواء كان حادثا أو ^(٢) لم يكن ، ويطلب العلة أربع ^(٣) . والعلة الصورية تكون قليلة فى الطبيعيات وتكون كثيرة فى التعليمات . فليست هذه الأحكام على ما أفتى به مطلقا .

أقول : فنؤل ما يسأل عن حصر المبادئ أمى [٢١٨] محصورة فى عدد معلوم أم غير محصورة ولا متناهية ؟

قال : قد مر ^(٤) أن المبدأ الأول واحد ، وكذلك ما يليه ، فهما محصوران بالبيان العقلى ، وما بعدهما ليست محصورة . ولا يجوز أن تكون غير متناهية لا ستنادها إلى المبدأ الأول . وإنما يقول الحكيم بعدتها ^(٥) من حيث العلة ، أى لا تكون أقل من ذلك . وأما من ^(٦) حيث الكثرة فلا .

أقول : فان كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أقل من عدد .

قال : لو كانت المبادئ غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص ، لا بحسب نواتها ، لتوجه ما قال إنه ليس عدد أولى بها من عدد . أما إذا كان صدورها عن المبدأ الأول لوجوه ^(٧) تقتضى تعددها ، فذلك العدد المقتضى أولى بها من غيره . لا بل يجب ^(٨) أن يكون هو لا غير .

أقول : وإن من الأوائل من قال المبادئ [١] ربعة : الأول والعقل والنفس والهيولى . ومنهم من قال : خمسة وزاد الطبيعة : . ومنهم من قال : ستة وزاد الخلاء . ومنهم من قال : سبعة [٢١٩] وزاد الدهر [أ] والزمان .

-
- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| (١) د : + لم . | (٢) د : و . |
| (٢) فى الأصل : الأربعة . | (٤) أ ، و : قيم . |
| (٥) هكذا فى الأصل . | (٦) د : وأمن . |
| (٧) د : لوجوده . | (٨) د : ولا بل بحسب . |

قال : يرد على كل قول من هذه الأقوال كلام ، إلا أنه ليس مما يتعلق
ببحثنا .

أقول : وابن سينا [ذهب] إلى أنها تسعة هي العقول والمفارقات . وربما يزيد
على ذلك حتى يبلغ بها نيفاً وأربعين عقلاً . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد
النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد^(١) الأفلاك . ولربما دل [أ] لرصد على
أنها تسعة . فثبت أن المبادئ تسعة ، فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ، ومن
الذى يخلصنا من هذه الورطة^(٢) ؟!

قال : ابن سينا يقول بأنها تسعة باعتبار كون الأفلاك تسعة وهي دون العقل
الأول ، ومعها يكون عشرة . ويقول إنها نيف وأربعون أو أقل أو أكثر باعتبار
جمع الأفلاك التى للكواكب من الممثلات^(٣) والمدايلات ، وخارجة المراكز
والتداوير^(٤) ومحركات العروض ، فأنها كثيرة . ويقول : تتعدد العقول بعدد
النفوس ؛ لأن اختلاف حركات النفوس تدل على أنها تبتدىء فى طلب الكمال
[٢٢٠] بمبادئ مختلفة . وتعدد النفوس بتعدد الأفلاك ، التى يدل على تعددها
اختلاف الحركات الموجودة بالرصد أقول^(٥) : وليس بين هذه الأقوال مبينة
ومناقضة ، إنما هى بحسب استدلال عقلية ، وتوقف فيما لا دليل عليه وإن كان
مالا يعرف المصارع يقتضى له حيرة وورطة فنثره^(٦) لا نواء له ؛ إذ العالم بكل
شئ ليس إلا واحداً بالحقيقة تعالى وتقدس . .

ثم أورد إشكالا ، فقال : هى تتمايز بالفصول النوعية ، كالنطق للإنسان ،
أو بعوارض شخصية كالشكل والصورة للإنسان ، أم بوجه آخر ، كما ننس
عليه أنها تتمايز^(٧) بالحقائق الذاتية وهذا القسم ليس بمعلوم ؛ فان إسم^(٨)

(٢) د : الربطه !!

(١) د : تعددت .

(٤) د : والزداير .

(٢) د : المسلاب ولطها المتماثلات .

(٦) هكذا فى الأصل .

(٥) د : - أقول .

(٨) فى الأصل : هم .

(٧) د : تمايز .

الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتياً كالجنس . فلا بد تميز بفصل ذاتي ، ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا أو ذاك .

أقول : الأول تعالى يمتاز عن غيره ، ويمتاز غيره عنه^(١) من المعقولات كالجناس^(٢) العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالأمور العامة كالوحدة والكثرة والوجوب والإمكان [٢٢١] والامتناع والحدوث والقدم بحقائقها المخصوصة . ويمتاز كل واحد من غيره أيضاً بالحقيقة الذاتية التي له . وأما ما عدا الأول من المفارقات ، تشترك في جنس الجوهر وتتمايز بالفصول النوعية .^(٣) فهي أيضاً تتمايز بحقائقها الذاتية . فاذا تعين كل منها^(٤) بحقيقة^(٥) ، واستند إلى علة ، فلا يحتاج بعد ذلك إلى مُميّزٍ عارضٍ مشخص^(٦) ؛ بل يمكن أن يشار إليها بحقائقها إذا عُرِفَتْ ؛ أو باستنادها إلى عللها ؛ أو بأن من شأنها أن تكون كذا وكذا وهذه وإن كانت عوارض غير مشترك فيها ولكن ليست من الشخصيات التي ليست بمشتركة الماهيات^(٧) . وهذه كلها^(٨) مما دلت عليه الدلائل العقلية .

قال : ولا يكون ذلك إلا^(٩) بأبدان لها كالأفلاك . فلا تكون إذاً مفارقات مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها وبين النفوس الانسانية . وحينئذ تتمكن^(١٠) فيها^(١١) هيئات^(١٢) من أحوال حركات الأفلاك كما تمكنت في النفوس الانسانية من حركات الأبدان . وبالجمله فيخرج عن أن تكون مفارقة من كل وجه .

(١) د : - ويمتاز غيره عنه .

(٢) د : كالجناس .

(٣) أ ، ر : المنزوعه .

(٤) د : - تتمايز بحقائقها كل منها .

(٥) د : بالحقيقة .

(٦) د : شخصي .

(٧) د : بمشتركات الماهية .

(٨) في الاصل . كله .

(٩) د : - إلا .

(١٠) د : يمكن .

(١١) د : - فيها .

(١٢) د : ساب !!

أقول : لا تحتاج الماهيات [٢٢٢] التمايزة بحقائقها إلى أبدان لها في إمكان الإشارة إليها . فان الإشارة العقلية تختلف بحسب اختلاف الحقائق . وليس تعلق النفوس الفلكية بالأفلاك هي المقتضية لتعددتها وتشخصها ؛ لأنها متعددة بحقائقها^(١) ، متشخصة باستنادها إلى عللها . بل ربما يدل عليها عندنا باستنادها إلى أفلاكها^(٢) وهي بحسب الدلالة العقلية ، بالقياس إلى من لا يعرفها بحقائقها . وليس احتياجها في أنفسها إلى ذلك ، وإنما يحتاج في استكمالها^(٣) بأن تخرج من القوة إلى الفعل في جميع الجهات إلى أبدان هي الأفلاك .

وأما النفوس الانسانية ، عند من يقول باتحاد ماهيتها ، فقد تتمايز بحسب اختلاف أبدانها لا^(٤) بأن تكون الأبدان علة لتمايزها ؛ بل بأن تكون عوارضها شرطاً في حدوثها .^(٥) فإذا حدثت اكتسبت هياتٍ بديئةً ومزاجية بها تتمايز وتبقى هي معها ، فهي مشخصاتها . وليس البدن إلا شرطاً في حدوثها من واهب الصور فيها^(٦) ، وينقطع الاحتياج إلى شرط الحدث بعد حال^(٧) الحدث .

وإنما بقيت محتاجةً إلى الأبدان لا في حقائقها ولا في تمايزها [٢٢٣] بل في^(٨) استكمالها ، كما في النفوس الفلكية . وأما ما عدا^(٩) النفوس المفارقة من الأشخاص المادية وغيرها فإنها إذا شاركت^(١٠) في الماهيات ، تعددت بالمواد والأزمنة والأمكنة على ماضى شرحها . وإذا تبين أن النفوس تحتاج في^(١١) استكمالها إلى الأبدان ، تبين^(١٢) أن العقول التي لا يكون فيها شيء بالقوة من

(١) مكرر في د : لأنها متعددة بحقائقها . (٢) د : فلاكها !!

(٣) د : أشكالها . (٤) د : + بأن تكون الأبدان لتمايزها بل .

(٥) د : + من واجب الصور . (٦) د : - فإذا حدثت واهب الصور فيها .

(٧) د : الحال . (٨) د : - في .

(٩) أ : ماعد في ، د : بأعداد . (١٠) د : فإنها إذا شأكت !!

(١١) د : - في . (١٢) د : - تبين .

شأنه^(١) أن يخرج إلي الفعل لم تحتج إلى الأبدان لا في ماهياتها ولا في^(٢)
تمايزها ولا في استكمالها^(٣) ، فتكون مفارقة من كل وجه . وبه يحل^(٤) إشكاله
الذي حار^(٥) فيه عقله .^(٦)

ثم قال في فصل وسيمه بإشكالات : الجسم مركب من مادة وصورة^(٧)
يستدعى علة فاعلية ، فما العلة لوجود^(٨) المادة ، وما العلة لوجود^(٩) الصورة ،
وما العلة لتركيبهما معاً ؟ فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو^(١٠) العلة
لوجود المادة^(١١) ، فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود . ولذلك^(١٢)
فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن^(١٣) . بل الإمكان طبيعة
عدمية^(١٤) فلا يناسب وجود شيء ما . والعلة في وجود الصورة لا يجوز أن تكون
إمكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير^(١٥) في كل موجود غير العقل الأول [٢٢٤]
على وتيرة واحدة ، فليناسب كل صورته . وبالجمله^(١٦) كل ما يدرك كونه من
وجوه^(١٧) المناسبات في الفلك^(١٨) ، فهو موجود في المعلولات ، فليست العلة
أولى^(١٩) بعليتها من المعلول .

أقول : أخذ الجسم المطلق والمادة المطلقة^(٢٠) ، ثم^(٢١) طلب^(٢٢) علتها .
وجوابه : العلة الأولى بشرط وجود معلولاتها التي تصدر عنها قبل صدور الجسم ،
علة لوجود الصورة ، وبشرط^(٢٣) إمكان تلك المعلولات ، علة للمادة . ثم بشرط

-
- | | | |
|---|-------------------------------------|-----------------------|
| (١) أ : وأن . | (٢) د : - في | (٣) د : استكمالاتها . |
| (٤) د : ينحل . | (٥) د : عاد . | |
| (٦) في الأصل : عقلية وتصنيف النسخه د : وهم . | (٧) د : وصورته . | |
| (٨) د : لوجوه . | (٩) د : في وجود . | |
| (١٠) د : - العلة لتركيبهما ... العقل الأول هو . | (١١) د : + وما العلة . | |
| (١٢) د : وكذلك . | (١٣) د : - حتى يوجد كل موجود ممكن . | |
| (١٤) د : عديمية . | (١٥) د : + ووجوب الوجود بالغير . | |
| (١٦) د : في الجملة . | (١٧) د : كل ما يدرك كونه من وجوده . | |
| (١٨) لعلها : اللعل . | (١٩) د : تعقل (بدلاً من أولى) . | |
| (٢٠) د : + والصورة المطلقة . | (٢١) د : ثم . | |
| (٢٢) د : + أول . | (٢٣) د : ويشتر . | |

وجود الصورة علة لقوام المادة ، وبشرط وجود المادة علة لتشخص الصورة ، وبشرط وجودهما علة لتركيب الجسم منهما . والإمكان ، الذى ذكر أن طبيعته عدمية ، ليست علة بالاستقلال ، إنما هو شرط ، والشرط يجوز أن يكون عدميا . فهذا على الإجمال .

وأما بالتفصيل فالعلة الأولى بشرط وجود العقل الأول علة لصورة الجسم الأول ، وهو للفلك^(١) الأقصى المحيط بالكل وبشرط إمكانه علة لمادة ذلك الجسم . وليست الإمكانيات متساوية ولا الوجودات حتى يجوز أن يكون وجود غيره أو إمكان غيره يقوم مقامه . وأما الإمكانيات فلأنها إضافات للماهيات إلى وجوداتها وعدماتها . والماهيات مختلفة فكذلك^(٢) إمكانياتها .

ألا ترى أن الاضافة [٢٢٥] إلى الكم تكون بالطول والقصْر ، وبالكثرة والقلّة ، وإلى كيف تكون بالشدة والضعف ، وكذلك فى سائر المقولات . فكما أن الطول لا يناسب الشدة ، كذلك إمكان المعلول الأول^(٣) لا يساوى إمكان المعلول الثانى . والوحدات^(٤) مختلفة بالتقديم والتأخير والأولية وعدمها . وإذا اختلفت الشروط^(٥) اختلفت المشروطات . كما أن الحرارة تؤثر فى الجسم الذى فيه^(٦) نداوة بأسوداده^(٧) والذى فيه نداوة بأبيضاضه . فالاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت المعلولات ، ووجب وجودها بوجوب عللها فلم يبق للسؤال عن أولوية عللها وجه .

واعلم أن وجود^(٨) المعلولات فى نفس الأمر^(٩) متقدم على ماهيتها وعند^(١٠)

(١) د : الفلك .

(٢) د : تلك .

(٣) د : العلة الأولى .

(٤) د : والواحدة .

(٥) أ : - اختلفت الشروط .

(٦) د : - فيه .

(٧) د : بأسواده .

(٨) د : - عللها فلم ... واعلم أن وجود .

(٩) د : إلا !!

(١٠) أ : وعنه .

العقل متأخر عنها . وباعتبار تقدمها يكون للصورة تقدم على المواد ، كما يتبين فى الكتب الحكيمية . وليس لنا^(١) أن نعرف علل الاختلافات إلا بالوجه الإجمالى ، وذلك بأن يتيقن^(٢) أن صدور الكثرة المختلفة الماهيات عن الماهيات^(٣) غير ممكن . أما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علته التامة ، وما شروطه واعتباراته^(٤) التى تضاف إلى الفاعل بأعيانها ، والوسائط التى وقعت بين العلة الأولى وبينها بأعيانها^(٥) فما [٢٢٦] لا يعلمها^(٦) بالحقيقة إلا الله تعالى . وليس لنوع الانسان فى شئ من العلوم أن^(٧) يحصل له إحاطة تامة ، بل يعلم الأصول والجمال ، وتكون غاية علمه^(٨) العجز عن الحقائق والدقائق كما هى فى الوجود .

قال : ثم الاستعداد فى المادة ليس متشابهاً فى جميع المواد ، بل مختلف ، فما سبب الاختلاف فيها^(٩) ؟ فأنما تختلف الصور لا تختلف استعدادات المواد .

أقول : سبب الاختلافات اختلاف المواد ، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها والاعتبارات التى صدر [و] جودها بانضمامها إلى الموجد ، ثم الاستعداد أمر إضافى ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه كما مر . والصور التى لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعداد موادها فقط ، لأنها متقدمة على موادها نوعاً من التقدم ، ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها ؛ بل تختلف باختلاف عللها أولاً ، ثم تتشخص أشخاصاً مختلفاً بحسب تلك الاستعدادات المختلفة . وأما الصور المفارقة لموادها فهى تختلف باختلاف استعدادات موادها ، وبأسباب تنضم إلى ذلك .

(١) د : إنما .

(٢) د : يتقن ، ر : يتقن .

(٣) د : الواحد .

(٤) د : - غير ممكن . أما واعتباراته .

(٥) د : - والوسائط التى بأعيانها .

(٦) د : يعملها .

(٧) د : إنما .

(٨) د : - فما سبب الاختلاف فيها .

(٩) د : عله .

قال : والهيولى الأولى لا^(١) تختلف استعداد [أ] ، بل هى مستعدة لقبول صور الجسمية فقط .

أقول : فأما مقادير الصور والأشكال فى الصغر والكبر ، والأقل والأكثر والخاصة^(٢) والأثر ، فتستدعى عللاً^(٣) تناسبها ، فما تلك العلل ؟ وما الذى أوجب اختصاص الهيولى^(٤) بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذى هو عليه ، ليس يزيد ولا ينقص ؟

أقول : إنا^(٥) نعرف نهاية المقادير . وأما تعين مقاديرها فنعرف على الإجمال أنه يكون بسبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلة الأولى^(٦) وبحسب ماهياتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط إجمالاً ولا نعرفها تفصيلاً . وليس هذا فى المقادير فقط بل فى ماهية^(٧) كل جسم من كل مقولة ، وكذلك فى المركبات . فإنا نعرف أن الانسان لا يصير فى العظم^(٨) كالفيل ولا فى الصغر كالبعوضة إلا لعلته تقتضى ذلك . ولا نعرف تفصيل^(٩) ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبة لهذا الأمر . ولو طلب المصارع علل جميع ما فى الوجود لضاق عليه المسلك ولم يضمن^(١٠) له^(١١) أحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التفصيل وإنما يلوح هو^(١٢) أن له علماء يحيطون علماً^(١٣) بجميع الأشياء [٢٢٨] ، فليطلب عنهم هذه الدقائق التى عجز الحكماء عن بيانها .

قال : وإنكم طلبتم العلة لكرّيتها فقلتم إن العلة إذا كانت واحدة والمادة واحدة ، يجب أن يكون الجسم^(١٤) متشابه^(١٥) الأجزاء ، وهو شكل الكرة إذ

-
- | | |
|---------------------------|---|
| (١) د : - لا . | (٢) د : والخاصية . |
| (٣) د : علا . | (٤) أ ، ر . - الهيولى . |
| (٥) د : إنما . | (٦) د : - الأولى . |
| (٧) د ، ر : خصية !! | (٨) أ : التنظيم . |
| (٩) أ : تحليل . | (١٠) د : ينقض . |
| (١١) مكرر فى د : له . | (١٢) د : وهو . |
| (١٢) د : - علماً . | (١٤) د : - العلة لكرّيتها ... أن يكون الجسم . |
| (١٥) فى الاصل : متشابهة . | |

لازاوية فيها يتخصص بها شكلاً مريعاً أو مثلثاً أو غير ذلك ، فهلاً طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

أقول : طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها إجمالاً . وأما التعين فلم يقدروا على ذلك . فاعترفوا بالعجز ولم يمهوا^(١) على الناس بادعاء الإحاطة بالمعارف كلها زوراً وكذباً .

قال : وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً كان أو فلماً ، علة فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ؟ وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها . فإن المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة^(٢) وجودها . والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا^(٣) الفاعلية والمادية .

أقول : إنهم لا يدعون الغيب ، بل يتأملون [٢٢٩] فيما ثبت كونه من الموجودات ، ويحصلون^(٤) . بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود ، ويعترفون بالعجز ، فيما^(٥) لا يستطيعون أن يحيطوا به علماً . وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات [و] كما اشتمل على بعض العلل الغائية ، اشتمل على بعض العلل الفاعلية والمادية والصورية بحسب ما تدركه العقول^(٦) .

قال : والمطالبة توجهت عليهم في هذه المسائل توجه مطالبية الغريم^(٧) المماطل . وإذا أعيذك جارئك فعولكى على ذى بيتك « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض »^(٨) أقول : لو ضمنوا للمصارع الخروج عن هذا^(٩) الجواب عن حل سؤالاته المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل ما يحيط علم الله به ضمان ذى بينة الذين أشهدهم الله^(١٠) خلق السموات والأرض وخلق

(٢) د : علية .

(٤) أ : ويحصلان .

(٦) د : المعقول .

(٨) س الكهف : ١٥ .

(١٠) د : - الله .

(١) د : يحوموا .

(٣) د : الا .

(٥) د : علماً وفى الأصل : فيما ويمكن أن تقرأ عمّا .

(٧) د : + على الغريم .

(٩) د : ر : عهدة .

أنفسهم ، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة في بدء الفطرة ، لتوجهت مطالباته عليهم حتى يؤثون^(١) إليه حقه إن أراد^(٢) أهلاً لأن يقولوا معه^(٣) جميع أسرار الوجود^(٤) مستعداً ليعلم ذلك . لكن لم يضمنوا له ذلك ولم يدعوا تلك العلوم^(٥) ؛ بل اعترفوا بالعجز [٢٣٠] والقصور في كل شيء . فما أدري حجة توجهت مطابقة^(٦) عليهم . فالعجب ممن يكون له نو بيت غنى فيترك السؤال منه ويسأل عن جاراته الفقراء والضعفاء والمساكين ، ويشنع عليهم بما هم يعترفون^(٧) به .

قال في فصل سماه بسؤالات وإشكالات : إن كان كل متحرك يستدعي محركاً ، فإن كان المحرك متحركاً استدعى أيضاً محركاً ، ويتسلسل القول فيه إلي أن يستند إلى محرك غير متحرك . فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المحرك الأول ساكناً أو غير ساكن ولا متحرك . فان كان ساكناً فالسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها . وأما إن كان^(٨) غير ساكن ولا متحرك^(٩) ، فيجب أن يكون جوهر^(١٠) عقلياً فما الذي أوجب فيه أن يكون محركاً لغيره ؟ أشوق^(١١) يحمل^(١٢) أم كمال يطلبه ؟ ثم لا يخلو بعد ذلك: أيمن الوصول إلى كماله أم لا يمكن ؟ فان أمكن ووصل . فيجب أن يقف من التحريك فيسكن المتحركات كلها . وإن لم يمكن أو لم يصل^(١٣) إلي كما له ، فهو متعب أبداً^(١٤) دائم العذاب متواصل الأحزان^(١٥) ، متزايد التقصان ، لا يزداد بحركته^(١٦) إلا شوقاً إلى كما له ولا شوقه إلا بعداً عن كماله .

- | | |
|-------------------------|-------------------------------|
| (١) د : يؤثون . | (٢) د : رواه . |
| (٣) د : - معه . | (٤) د : لوجوده ، ر : الوجود . |
| (٥) د : ر : المعلوم . | (٦) د : مطالبته . |
| (٧) د : معترفون . | (٨) د : - وأما إن كان . |
| (٩) د : ر : ولا يتحرك . | (١٠) د : جواهر . |
| (١١) د : - يحمل . | (١٢) د : ولا يقبل . |
| (١٣) د : إذن معد !! | (١٤) د : الآخر !! |
| | (١٥) د : ر : بحركة . |

وإن قيل إنه ينال فى كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاذه بكماله الجزئى
يُهييه عن أذى الشوق إلى كماله الكلى قبل تصوره . بل توقف العقل^(١) عن نيل
كمال الكلى يُهييه عن الالتذاذ بكماله الجزئى^(٢) . [٢٣١] وإن كان^(٣) الجسم
الكلى كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ؛ إذ ليس وراءها خلاء ولا^(٤) ملاء
يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً ما : إما خلاء أو ملاء^(٥) ، فحينئذ
يتصور له سطح أعلى . ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان المتوازيان . فما
الذى أوجب تعيين القطبين بالمكان الذى ينافيه^(٦) الآن وأجزاء^(٧) الكرة متساوية
ومتشابهة^(٨) ، وليس جزءاً [متميزاً] من جزء ؟ وإنما أطلب هذه المطالبة للعلّة
الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركة الأجرام مكانية^(٩) ، أوجب^(١٠) خرق تلك الأجرام ،
وهى لا تقبل الخرق . فان كانت وضعيّة ، فالحركات الوضعيّة إنما تحدث إذا
سبقتها حركة المكان . والأين ، كالمربع ، ذو وضع . فإذا تحركت رجله إلى
شكل آخر غير^(١١) الترييع حدثت له حركة هى فى نفسها^(١٢) الأجزاء بعضها إلى
بعض . فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء^(١٣) حتى تتبدّل نسبة سائر
الأجزاء بعضها إلى بعض وإلا فالحركة فى^(١٤) الوضع لا يتصور وجودها .
أقول : إنه لم^(١٥) يبطل التسلسل ، فيقال له : لم لا يجوز أن تكون^(١٦)
المحركات والمتحركات متسلسلة ؟ ثم إنه إن لم يجز ، فلم لا يجوز^(١٧) أن يكون
المحرك الأول ساكناً ؟

-
- | | |
|---|--|
| (١) د : - بل توقف العقل . | (٢) د : - الجزئى . |
| (٣) د : كا . | (٤) د : أو . |
| (٥) د : - لسطح هو ... أو ملاء . | (٦) د : فاهيه !! |
| (٧) د : وأجزاء . | (٨) د : المتشابهة متساوية . |
| (٩) د : الكائنة . | (١٠) أ ، ر : أوجب . |
| (١١) د : عن . | (١٢) د : بقية . |
| (١٣) د : - بعضها إلى ... لبعض الأجزاء . | (١٤) د : و . |
| (١٥) د : - لم . | (١٦) د : - تكون . |
| | (١٧) د : - إنه إن لم يجز فلم لا يجوز . |

قوله : الكون لا يوجب الحركة التى هى ضد [ه] ^(١) .

يقال له : لا ^(٢) نسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون الضد مقتضياً [٢٣٢] لضده ، كما يفعل الحار تبريدا عند الطبيعيين ؟

وإن سلمنا أن السكون لا يفعل الحركة ، فلم قال إن الساكن لا يوجب الحركة ^(٣) ، والساكن ليس بضد للحركة ؟ ولم قال إن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهر ^(٤) عقلياً ؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة ، فانها هى المبدأ الأول لكل حركة وسكون بالذات ؟ ولم لا يجوز أن يكون قوة كالجاذبة والدافعة أو صورة كصورة ^(٥) النار المصعدة لحميها ^(٦) إلى فوق ، أو صورة نباتية تحرك أجزاء النبات ، أو نفساً منطبعاً كنفوس الحيوانات ؟ وما لم يبطل هذه الأقسام البين وجودها ، كيف يجوز له ^(٧) أن يحكم بوجوب كون المحرك الذى ليس بساكن ولا متحرك جوهر ^(٨) عقلياً ؟ ثم إن الجوهر العقلى لا يكون فيه شئ بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف يقتضى الحركة التى هى خروج ^(٩) ما من القوة إلى الفعل ؟

سلمنا ^(٩) أنه جوهر عقلى ، فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أو طلب كمال ؟ وبأى ^(١٠) علم عرف أن السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما ؟ وإن سلم له ذلك ، فلم قال إنه إذا وصل إلى كماله وقف ، وذلك يكون إذا لم يكن له كمال آخر ، فلم لا يجوز أن يسنح له كمال ^(١١) بعد كمال إلى غير النهاية ، ويحدث فيه شوق بعد شوق ، فيتحرك من غير انقطاع ؟ ولم قال إنه إذا وقف محرك ينتهى إلى حركة ^(١٢) هى كماله ، وقف جميع المتحركات . وذلك [٢٣٣]

(١) د : ضدها . (٢) د : لا ثم !!

(٣) د : - فلم قال إن الساكن لا يوجب الحركة . (٤) د : جواهر .

(٥) أ : - كصورة . (٦) د : لجسها .

(٧) د : - له . (٨) د : الخروج .

(٩) د : سلمناه . (١٠) د : وأى .

(١١) د : كماله . (١٢) د : محرك .

يكون المحرك للكل محركاً واحداً ؟ ولم قال إنه إن^(١) لم يصل إلى كما له فهو متعب . والتعب إنما يحصل بانحلال أجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال ويكون له الاحساس بالانحلال ؟ ولم قال إنه معذب ؟ والعذاب إنما يحصل من حال غير ملائم ، فلعل الحركة نفسها ملائمة لها^(٢) فلا يُعَذَّبُ بها ؟ ولم حكم بحزنه ، والحزن يحصل لمن تَنَفَّعَ نَفْسُهُ بتصور شيء ، فحركته^(٣) ليست بوضعية خالصة . والحركة الوضعية الصرفة ، كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين ، لا تكون مسبقة بحركة أين ، لا في الكرة ولا في جزء منها ، إذ لا جزء لها إلا بالعرض . وإذا فرض لها جزء لا محالة يكون محاطا بغيره من الأجزاء ، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الأجزاء المحيطة مكان^(٤) ذلك الجزء . والجزء^(٥) لا يخرج من تلك السطوح ، فلا تكون حركة أيئية تسبق على الوضعية . بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وأن الحركة الأيئية لا توجد إلا بعد وجودها .

قال في فصل سماه بـ " شك " : العلة والمبدأ^(٦) يقال على كل ما إستتم له وجوده وُجِدَ منه شيء آخر . ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون من^(٧) غيره . [وما يكون من غيره] فقد يكون كالجزء لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم ، أو لا يكون كالفعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه . وغرضه حصر العلل في [٢٣٤] أربعة : المادة والصورة ، والفاعل والغاية . والشك^(٨) : أن المادة لم يتم لها^(٩) وجودها^(١٠) ووجد منها شيء آخر ، بل إنما يتم وجودها بالصورة حتى^(١١) يوجد منها جسم . وما لم يتم^(١٢) وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر ؟!

- | | |
|---|---------------------|
| (١) د : إذا . | (٢) د : - لها . |
| (٣) د : + مركبة . | (٤) أ : كان . |
| (٥) د : لأمر . | (٦) د : والمراد . |
| (٧) د : - على كل ما استتم ... وقد يكون من . | |
| (٨) د : + عليه . | (٩) د : - لها . |
| (١١) د : - ووجد منها ... بالصورة حتى . | (١٠) أ ، ر : وجود . |
| | (١٢) د : ولم يتم . |

أقول : المادة قد تم وجودها من حيث هي مادة ، ولم يتم من حيث هي جسم وإنما تتم الصورة حسب ماهيتها^(١) لا ماديتها^(٢) والأحكام المعقولة تتغير بتغير^(٣) الاعتبارات . والمصارع تشكك لغفلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذى أوردته ليس بحاصر لجميع أقسام العلل ، ويمكن أن يوجد شئ آخر سوى الأقسام التى أوردتها ، كما عدّه^(٤) من الآلة .

أقول : الآلة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لا يراد به شخص فقط بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لا يصدر من الصانع بغير آلة^(٥) .
قال : وما ذكره من التقويم^(٦) به احتراز لفظى ليس يمنع معنى العلية والسببية .

أقول : كل ما لا مدخل له فى تقوم المعلول به^(٧) ، لا يكون علة ولا سببا .
وليس هذا لفظياً بل^(٨) معنوى .

قال : ولو قيل الفاعل والغاية كافيّات فى العلية ، والمادة كالألة والصورة كالصورة فى نفس الفاعل ، فمن زاد أو^(٩) نقص من التقسيم ، كان له مجال^(١٠) ولا يلزم منه محال . أقول : [٢٣٥] إذا قسم العلل بما لا يكون^(١١) جزءا^(١٢) من المعلول وبما لم يحتمل^(١٣) كون المادة آلة ، والصورة التى يقال ههنا ليست بالصورة التى فى نفس الفاعل ، فان الذى فى نفس الفاعل لا يكون جزءا من المعلول ، بل هى ما تتم فاعليّة الفاعل بها . وربما تكون هى مبدء لصنود المعلول عن الذى قيل له إنه فاعل كالعلم الفعلى .

(٢) د : لا مادتها

(٤) د : وعدّه .

(٦) د : التقدم + المطلوب .

(٩) د : و .

(١١) د : إذا يكون .

(١٣) أ : يحمل !!

(١) فى الاصل : حمسها .

(٣) د : - بتغير .

(٥) د : آله .

(٧) د : - احتراز لفظى المعلول به .

(٨) د : بلفظية .

(١٠) د : محل .

(١٢) د : جزءا .

والزيادة والنقصان فى التقسيم الذى أورده^(١) باعتبار^(٢) الذى اعتبروه ، غير ممكن . والموضوع لم يذكره المصارع ، وهو من جملة العلل على بعض^(٣) الوجوه .

ثم إنه أورد فصلاً وسِعَهُ بإثبات النبوة فى^(٤) مدارك العقل ومنهاجه . فقال فيه : مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة إلى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل ، فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ولا يخرجها ما هو مثلها فى القوة ، وهو مبرهن ومسلم . فلا ينبغى أن يكون ذلك المخرج^(٥) الذى هو عقل بالفعل ، واحد [١] بعينه ، وهو العقل الفعال المدبر لفلك القمر يسمى واهب الصور دون العقول التى هى مدبرات لسائر الأفلاك أو معها بالشركة . ولم لا تضاف الصورة كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو^(٦) الواهب الفعال ، ولا تتكرر ذاته بتكرر الصور . كما لا يتكرر العقل^(٧) الأخير . بل ولم لا^(٨) تضاف الصور كلها إلى [٢٣٦] واجب الوجود الأول ، تعالى وتقدس ، فلا تتكرر ذاته بتكرر الصور ، تبارك الله الواحد القهار العزيز الجبار الحكيم الوهاب .

أقول : إذا سلمت أن مخرج النفوس من القوة إلى الفعل عقل ، فهذا يكفى لابن سينا ، وهو^(٩) ما جَزَمَ فى أن ذلك العقل هو عقل فلک القمر . بل قال : يشبه ذلك أن يكون هو . ومدبر^(١٠) فلک القمر ليس بعقل ؛ لأن العقل لا يدبر الأجسام ، بل انما تدبرها النفوس . وعقل فلک القمر هو الذى يكمل النفوس المدبرة لفلکه . وإنما سمى العقل المكمل لنفوس البشر فعلاً لكثرة أفاعيله^(١١)

-
- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| (١) أ ، د : أورده . | (٢) د : بالاعتبار . |
| (٣) د : نقض . | (٤) د : من . |
| (٥) فى أ ، ر : المخرج . | (٦) د : - هو . |
| (٧) د : + الفعال . | (٨) د : - لا . |
| (٩) د : هو . | (١٠) د : مدبر (- و) |
| (١١) د : + علة . | |

بالقياس إلى الأشخاص . وإنما قيل إنه واهب الصور لأنه يكفي^(١) فيه ، وحتى لا يحكم بكثرة الاحتياج إليها . فإنه يمكن أن يكون مكملاً للنفوس مقيضاً^(٢) للصور .

وإنما قيل يشبه أن يكون العقل الأخير ؛ لأن هذه النفوس والصور متأخرة في الرتبة عن جميع المفارقات . فالأبعد عن العلة الأولى أكثر مناسبة لها .

والمصارع إذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خلق السموات والأرض ، كان عليه أن يثبت أمثال هذه الأشياء بالتفسير ، ويحكم فيها حكماً عقلياً جريئاً .^(٣)

وأما ابن سينا وأصحابه ، فقد اعترفوا بالعجز في هذا المقام وأمثاله .

قال : وإن طلبتم سبباً قريباً من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير ومدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على الموجودات^(٤) [٢٣٧] للصور التي استعدت لها ، فلم^(٥) اعتبرتم القرب المكانى فى الجواهر العقلية ؟ وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى^(٦) البعد والقرب على السواء ؟ وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لها من القوة إلى الفعل دون العقول ؟^(٧) الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور .^(٨)

أقول : لم يعتبروا فيه القرب المكانى ، بل اعتبروا فيه البعد من المدبر الأول لكثرة الوسائط بينه وبينه . وهذه المعلولات أبعد^(٩) منه لمثل ذلك ، فهما متناسبان . ولم يجزوا القول بذلك أيضاً . وأما أن واجب الوجود أقرب من

(١) تقرأ فى أ : يكون .

(٢) د : تنقيضاً .

(٣) وقد تقرأ : جزئياً .

(٤) ر : المواد .

(٥) د : اعتبر .

(٦) د : و .

(٧) سورة البقرة ٢٥٧ .

(٨) أ : البعد .

كل قريب ، فهم قالوا الفيض كله من عنده^(١) . وهذه^(٢) الوسائط ، كالاختبارات والشروط التي لا بد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى .

قوله : هو المخرج لها من القوة إلى الفعل بدون العقول ، لا يوافق مصطلحاتهم^(٣) . فان ما يخرج من القوة إلى الفعل^(٤) لا يكون عقلاً ، اللهم إلا بعد خروجه التام .

قال : أوهلاً جوزتم أن يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة^(٥) القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية ، وأوجبتم في النفوس تفاضلاً وفي العقول ترتباً . والمتفاضلات المترتبات تنتهي إلى واحد هو الأفضل فلا يتسلسل ؟ " يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً [٢٣٨] ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً " ^(٦) اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك . وصلى الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

أقول : كل ما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل^(٧) من كل وجه ، فلا يكون سبباً قريباً لتكميل^(٨) النفوس إلا بالإعداد . كالمعلم الذي يعدُّ نفس المتعلم لأن يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي^(٩) . ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صوراً عقلية ، لكان متساوياً النسبة إليهم . وكيف يكون ، من يتعلق ببدن خاص ويعلم بتوسطه ، متساوياً النسبة إلى جميع الناس : حاضريهم وغائبيهم ، أولهم وآخرهم ، والذين يولدون قبل ذلك الشخص وي بعده ؟ وانتهاء النفوس الإنسانية يكون لا محالة إلى نفس هو أكملها بأن يكون أقلها^(١٠) للفيض العلوي لا بأن تكون أكثر إفاضة على ما تحتها .

(٢) أ : - و .

(٤) د : العقل .

(٦) سورة الأجزاب : ٤٥ ، ٤٦ .

(٨) أ ، ر : ليكملوا . وفي د : لتكامل .

(١٠) أ ، ر : أقبلها .

(١) ١ : عند .

(٣) د : مصطلحاتهم .

(٥) د : القوة .

(٧) د : بما يفعل .

(٩) أ : الحقيقي .

وأما العقول فقد اتضح أن انتهاءها يكون^(١) إلى العقل الأول . والنبي هو الشخص المؤيد بالتأييد^(٢) الإلهي ، الواضع للشرائع والأحكام التي تفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع ، والأنفس إذا أطاعوه . بل يلقي في نفوسهم نتائج^(٣) العلوم بعد إخطارهم^(٤) بالمقدمات [و] الترتيب بالبيان . فانه ليس ما قصده من كلامه مستبين^(٥) . ولم يورد مارتبه إلى إثبات النبوة أصلاً وإثبات^(٦) النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم ، ويؤنوا بما لا مزيد عليه [٢٣٩] .

هذا آخر ما أورده المصارع في مصارعاته . والناظر المنصف^(٧) يحكم باضافة الصرع والانصراع^(٨) إلى من يليق به .

ولم يكن قصد محرر^(٩) هذه الأوراق نُصْرَة ابن سينا ولا كسر^(١٠) المصارع ؛ بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف وأن يظهر حقيقة الحال في هذه المصارعات ، لئلا يفتّر المقلّدون^(١١) بقول من يدعى شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقاً وتصلفاً وإرائته^(١٢) ما ليس فيه من نفسه^(١٣) .

فالله^(١٤) تعالى يَعْصِمُنَا من الاعتقاد الباطل ، والعقل^(١٥) الغير المطابق ، والعمل الذي لا يكون وسيلة لخير^(١٦) وكمال . ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات في العقائد والأقوال والأفعال . إنه ملهم العقل^(١٧) وملقّن الصواب ، منه المبدأ وإليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

(٢) أ ، ر : بالتأييد .

(١) د : لم يكن .

(٣) د : - الناس في معاشهم ... نفوسهم نتائج .

(٥) د : بين .

(٤) أ ، ر : احضارهم .

(٧) في الاصل : المنصف .

(٦) د : + مما .

(٩) د : مجرى .

(٨) أ : والانصرام .

(١١) د : المقلد .

(١٠) د : كثير ولعلها كسر .

(١٢) أ : نفس .

(١٢) د : وإرادة .

(١٥) د : والقول .

(١٤) ر : فوالله

(١٨) د : - العقل .

(١٧) د : خير .

قد تمت النسخة الشريفة بيدي الفقير العاصي ، الغريق في بحر
المعاصي ::مرتضى الصباح الطالقاني سنة ١٣٤٩ هجرى .^(١)

* * *

(١) في آخر النسخة رنجد : وقد تمت النسخة الشريفة على يدي الفقير إلى الله الكحوري في
المدرسة الناصرية بطهران في سنة ١٣٤٨ هجرية قمرى .

فهرس الفرق

- الأتينية : ١٩٢
- الأشعرية : ١٦٨ ، ١٦٥ ، ١٦٤
- الباطنية : ١٩٢
- الحشوية : ٩٦
- الرافضة : ٩٦
- الطبيعين : ٢٣٩
- الكرامية : ٢٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢ ، ٢٠٠
- المشاعون : ١٥٦
- المعتزلة : ٥٥
- الملطية : ١٩٢

فهرس الاعلام

ابن سينا : ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٩ ،
٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ،
١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ،
١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،
١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ،
٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،
٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥

احمد بن حنبل : ١٩٢

أرسطوطاليس : ٧١ ، ١٤٤ ، ١٨٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٢

الأسكندر الأفروديسي : ١٠٢ .

بطليموس : ١٨١

جالينوس : ١٨١

زرادشت : ١٤٣

الشهرستاني : ٤٨ ، ٤٩

الفارابي : ١٠٣

فرفوريوس : ١٠٢

فيثاغورث : ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٦

محمد بن كرام السجستاني : ٢٠٠

نمرود : ١٤٧

يحيى بن عدى : ١٠٢

من أعمال المؤلف

- ١ - الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى (تحقيق)
بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩ م (نفذ) .
- ٢ - التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن متويه (تحقيق)
بالاشتراك مع د . سامى نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نفذ) .
- ٣ - الافحام لأفئدة الباطنية الطغام ، ليحى بن حمزة العلوى (تحقيق)
منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩ م .
- ٤ - فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية (تأليف) - مكتبة الحرية
بجامعة عين شمس ط ١ سنة ١٩٨٠ (نفذ)
- ٥ - علم الكلام ومدارسه (تأليف) ط ٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس
سنة ١٩٨٢ .
- ٦ - نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) - مكتبة
سعيد رأفت - جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نفذ) .
- ٧ - الفلسفة الإسلامية فى المشرق (تأليف) - مكتبة الحرية جامعة
عين شمس سنة ١٩٨٢ .
- ٨ - محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع
بالأوفست - مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م .
- ٩ - حى بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالأوفست القاهرة
سنة ١٩٨١ .
- ١٠ - التصوف الإسلامى : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سعيد
رأفت سنة ١٩٨٣ م .
- ١١ - مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع
د . سهير مختار - دار الثقافة للنشر والطبع سنة ١٩٩٥ .
- ١٢ - الفلسفة الخلقية فى الإسلام (تأليف) .
- ١٣ - الالزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة)
السنة الثانية - العدد ٧ سنة ١٩٧٩ م .
- ١٤ - فكرة النور عند الغزالى (مقال) - حويات كلية الآداب - جامعة
عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥ م .

رقسم الأيداع

٩٦ / ٨٢٦٥

مصارع المصارع

دار الثقافة للنشر والتوزيع

